

CREDINȚA ȘI MĂRTURISIREA EI

Redactor: Dragoș Dâscă
Tehnoredactor: Daniela Ungureanu
Design copertă: Leonard Lunguleac
Prelucrare imagini: Mariana Cojocaru

Editura DOXOLOGIA, Cuza-Vodă 51, 700038, IAȘI
Tel.: (0232)216693; (0232)218324; Fax: (0232)216694
<http://editura.doxologia.ro>, email: editura@doxologia.ro
Tiparul executat la Tipografia DOXOLOGIA

© DOXOLOGIA, 2010
ISBN 978-606-8117-80-5

CREDINȚA ȘI MĂRTURISIREA EI

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
TEOFAN
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

Mitropolia Moldovei și Bucovinei
Editura DOXOLOGIA
Iași, 2010

Cuprins

Petre SEMEN și Liviu PETCU,	
Cuvânt înainte	9

STUDII

Prof. dr. Alexandru BOBOC,	
Ideea de <i>transcendență</i> : perspectivă metafizică și perspectivă teologică	11
Gheorghe VLĂDUȚESCU, Sabin TOTU,	
În-credințare și credință	20
Arhid. prof. univ. dr. Constantin VOICU,	
Problema <i>omoiosios</i> la Sfântul Atanasie cel Mare	35
Prof. univ. Petre SEMEN,	
Ce ne spune Biblia despre credință?	57
Diacon prof. dr. Ioan CARAZA,	
„Ușile, Ușile, cu înțelepciune să luăm aminte!”. Mărturisirea liturgică a credinței apostolice	70
Diac. prof. dr. Ioan CARAZA,	
Simbolul niceo-constantinopolitan în viața și spiritualitatea Bisericii	114
Pr. prof. dr. Ioan C. TEȘU,	
„Ceruri noi și pământ nou” (II Petru 3, 13). Taina lumii copleșită de har. Aprofundări filocalice	125
Pr. prof. dr. Gheorghe PETRARU,	
Simbolul de credință niceo-constantinopolitan. – Temei revelațional, dogmă eclesială și funcție mărturisitoare a dreptei credințe	146
Pr. prof. univ. dr. Nicu DUMITRAȘCU,	
Eusebiu de Nicomidia și Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325)	162
Prof. univ. dr. Sergiu TOFAN,	
Gândirea sinoadelor	191
Pr. prof. dr. Vasile NECHITA,	
Părintele Dumitru Popescu și susținerea ecumenică a simbolului de credință niceo-constantinopolitan de la Chantilly la Porto Alegre	205

Conf. univ. dr. Marius TELEA, Contribuția călugărilor sciți la precizarea învățaturii hristologice formulate de Sinodul al IV-lea Ecumenic (451). Evidențierea contextului istoric și reliefarea aspectelor doctrinare	238
Conf. univ. dr. Carmen-Maria BOLOCAN, Metode didactice folosite de Sfântul Chiril al Ierusalimului în expunerea credinței creștine	264
Dan CHIȚOIU, Cristalizarea modelului cultural și social creștin: de la un nou înțeles al filosofiei la apariția ideologiei în Bizanț	292
Pr. lect. dr. Dan SANDU, „De viață Făcătorul”: finalitatea lucrării Duhului Sfânt ca reînnoire ontologică a persoanei	309
Lect. dr. Adrian MURARU, „Crede și nu cerceta!” – note în marginea unui enunț clasic	328
Arhim dr. Antim DAVID, Dreapta credință și erezia ariană în <i>Historia Ecclesiastica</i> a lui Rufin din Aquileea	336
Pr. dr. Mircea CRICOVEAN, Tradiție și înnoire în dreapta credință în concepția lui Vincentiu din Lerini	359
Mihai ANDRONE, Biserica și mărturisirea ei de credință în orizont reformat	374
Diacre Assistant Chercheur Doctorant Liviu PETCU, L'actualité et l'utilité des enseignements des Saints Pères – les apologistes de la foi orthodoxe	397
Cristian PRILIPCEANU, Aspecte ale credinței și mărturisirii în Vechiul Testament	419
Drd. Petronela (Polixenia) NISTOR, Elaborările pnevmatologice ale Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz	444
Mihai-Silviu CHIRILĂ, The reception of the doctrine of bodily resurrection in the early church: <i>Ακουσόμεθα το προσδοκῶ</i>	459

TRADUCERI

<i>Credința celor trei sute optsprezece Sfinți Părinți de la Niceea și învățătură minunată și mântuitoare despre Sfânta Treime; Simbolul de credință al Sfântului Atanasie (cel Mare), Arhiepiscopul Alexandriei; Expunere a credinței niceene (Trad. din limba greacă veche de Ierom. Lavrentie [Lucian] Carp)</i>	477
Fericitul Augustin, <i>Despre credința în cele nevăzute</i> (Traducere din limba latină de Constantin-Ionuț MIHAI)	488

Sfântul Nectarie al Eghinei, <i>Decalogul Postului Mare. Despre Credință</i> (Trad. din lb. greacă: Laura Enache)	503
N.A. Lipatov, Birmingham/St. Petersburg, <i>Mărturisirea de credință atribuită Sfântului Vasile cel Mare</i> (Traducere de Daniel Jugrin)	513

RECENZII

Jaroslav Pelikan, <i>Credo: ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturisilor de credință</i> <i>din tradiția creștină</i> , traducere din limba engleză de Mihai-Silviu Chirilă (Mihai-Silviu Chirilă)	523
Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, <i>Patrologie și literatură postpatristică</i> (Diac. drd. Liviu Petcu)	525
Autorii colaboratori ai volumului	530

Cuvânt înainte

La inițiativa Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Sfântul Sinod, în ședința sa de lucru din ziua de 18 iunie 2009, a proclamat anul 2010 ca „An omagial al Crezului Ortodox și al Autocefaliei românești”, în contextul aniversării a 1685 de ani de la primul Sinod Ecumenic de la Niceea (325) și a 125 de ani de la recunoașterea oficială a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române (1885). Cancelaria Sfântului Sinod a elaborat un program-cadru cu caracter național bisericesc pentru realizarea în anul 2010 a proiectului religios-duhovnicesc, cultural-editorialistic și mediatic intitulat „2010 – Anul omagial al Crezului Ortodox și al Autocefaliei românești”. Având în vedere caracterul național bisericesc al acestui proiect de program-cadru cu importante implicații în cultivarea și apărarea dreptei credințe, susținerea activității misionar-pastorale, catehetic-predicatoriale, cultural-educative, a dialogului Bisericii cu societatea, precum și necesitatea evidențierii acestuia prin mijloacele media și publicistice ale Bisericii noastre, am găsit de cuviință să venim în întâmpinarea clerului și a credincioșilor prin întocmirea unui volum colectiv de studii, intitulat sugestiv *Credința și mărturisirea ei*. Acesta apare sub coordonarea și îngrijirea colectivului de cercetare al Departamentului Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași, din cadrul Universității „Al. I. Cuza” și se înscrie în lista activităților cultural-teologice din acest an, coordonatorii dorind să marcheze acest moment de sărbătoare în Biserica noastră.

Volumul intitulat *Credința și mărturisirea ei* cuprinde studii, traduceri și recenzii având ca temă centrală virtutea credinței. Studiile includ și teme conexe, precum: Crezul ortodox, precizarea învățăturii de credință și mărturisirea ei așa cum a fost transmisă de Mântuitorul Hristos, Sfinții Apostoli și Sfinții Părinți, apologia credinței, credință și cunoaștere, puterea credinței, tradiție și înnoire

în dreapta credință, învățături dogmatice axate pe Crezul ortodox dezbătute la Sinoadele Ecumenice, e.g. *homoousios* etc.

Studiile publicate în prezentul volum sunt alcătuite de academicieni, profesori de teologie, filosofie, limbi clasice de la mai multe universități din țară, cercetători, precum și de tineri doctoranzi și masteranzi în domeniile deja menționate. Sunt tratate teme, idei și învățături neabordate sau necercetate îndeajuns în teologia românească. De asemenea, au fost incluse o serie de traduceri inedite din limbile greacă veche, neogreacă, latină și engleză a unor texte care nu au mai fost traduse până acum în limba română.

Valoarea volumului de față trebuie cu atât mai mult prețuită astăzi, când în lume se manifestă tot felul de noi mișcări religioase, ideologii, tendințe ateiste, pseudo-credințe, orientări teosofice, oculte, sectare și sincretiste, „convingeri” intelectual-scientiste și așa-zis raționaliste etc. Se observă că, în zilele noastre, credința nu mai este trăită cu aceeași intensitate și vibrație spirituală ca în primele secole ale creștinismului, când creștinii erau adevărate *ruguri aprinse* pentru credința în Hristos și pentru trăirea și mărturisirea ei cu abnegație. În acest sens, volumul de față se dorește a fi un sprijin și un imbold în aprofundarea, prețuirea și mărturisirea dreptei credințe pentru toți care îl vor lectura cu atenție și răbdare.

Nutrim nădejdea că volumul va fi bine primit în mediile universitare, academice, dar și în rândul credincioșilor noștri preocupați de cunoașterea credinței celei drepte și de neîncetata cultivare și apărare a acesteia căci ea este „încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute” (Evrei 11, 1), rădăcina tuturor virtuților și temeiul bunei cinstiri de Dumnezeu.

Petre Semen și Liviu Petcu

Ideea de *transcendență*: perspectivă metafizică și perspectivă teologică

Prof. dr. Alexandru BOBOC,
Universitatea din București

Abstract. From a phenomenological perspective, the author analyzes the idea of transcendence within the horizon of metaphysics and theology, as a point of meeting of a constructive dialogue aimed to understand any true thinking: Being – as Being of the human being – and God, our Lord, are the Being-in-Itself, undivided. The key for the understanding of the ontological continuum is placed exactly in this lack of separation, whether we place ourselves in a theological perspective, or we direct towards metaphysics. The conceptual profoundness of father Dumitru Stăniloae cannot be reflected other than fragmentary, at the philosophical level, because the two domains are not entirely superposed, but also because Christian doctrine is more than a theory.

1. *Transcendentia* – trecerea (depășirea) graniței dintre două domenii, ieșire dincolo de (peste) granițele experienței, ale conștiinței sau ale lumii, considerată ca „dincoace”, ca scop, ca obiect al acestei treceri, precum și *Suprasensibilul*, *Absolutul*, îndeosebi *Dumnezeu* (aflat de cealaltă parte, obiect al *Revelației*). „A transcende” (*transcendo*, -ere) – a trece mai departe la *transcendent*, a trece peste un domeniu, într-un altul, în *transcendență*. *Transcendente* („pășind dincolo”), se numeau în filosofia scolastică proprietățile cele mai generale ale lucrurilor, care, după doctrina neoplatonică, se aflau ca „esențialități metafizice” dincolo de predicamentele sau categoriile particulare: *res* (lucrul), *ens* (fiindul), *verum* (adevărul), *bonum* (binele), *aliquid* (ceva-ul), *unum* (unul). De aici a rezultat cu ușurință relația la *Dumnezeu* ca *Ființa* ce se află la baza tuturor conceptelor umane. Astăzi, *transcendent* se întrebuințează în următoarele sensuri: 1. depășind limitele experienței; 2. aflându-se în afara granițelor lumii naturale, dată prin simțurile noastre; 3. aflându-se dincolo de domeniul conștiinței umane – concept opus: *immanent*. În matematică, *transcendental* înseamnă,

după Leibniz, tot ceea ce trece peste domeniul algebrei, precum și un *număr transcendent*, număr nealgebric, respectiv un număr ce nu satisface nici o ecuație matematică, ai cărei coeficienți sunt numere raționale, de exemplu, raportul dintre perimetrul cercului și diametru. Kant numea *transcendentă* „extinderea principiilor experienței posibile asupra posibilității lucrurilor în genere” și „afirmarea realității obiective a unor astfel de concepte, care nu și-ar putea afla obiectele decât în afara granițelor oricărei experiențe posibile”¹.

Delimitată în principiu în funcție de poziția omului (în univers, în cunoaștere, în viața socială și a culturii, în trăirea la nivelul diferitelor tipuri de experiență), *transcendența* este situare totodată și trecere, care poate fi *absolută* („dincolo” în sensul metafizicii prekantiene și al celei teologice) sau *relativă* (în urma centrării kantiene prin subiect: dincolo de „experiența posibilă”; în perspectivă fenomenologică: actul de „vizare” este „transcendent” în raport cu „obiectul”, care, la rândul lui, este, „transcendent” în raport cu actul prin care e pus).

2. Interacțiunea transcendenței cu imanența este deosebit de clară la nivelul „fenomenologiei cunoașterii”, al relației de „sesizare” (*Erfassen*): „În orice cunoaștere – scria N. Hartmann – se află laolaltă un cunoscător (*ein Erkennendes*) și un cunoscut (*ein Erkanntes*), un subiect și un obiect al cunoașterii. Relația care există între ele este cunoașterea însăși. În afara ambilor membri se află ceva de nedepășit și poartă caracterul de despărțitură originară reciprocă sau *transcendentă*”². Considerată drept obiect, relația de cunoaștere se prezintă „ca extinderea determinărilor obiectului asupra subiectului”, această „transcendere” fiind „latura opusă” a „sesizării” (*Erfassen*) ce constă „în transcenderea subiectului în sfera obiectului”, și are drept rezultat „obiectul transcendent”, ca „determinant” (*Bestimmendes*)”³. Mai exact, „ambele feluri de transcendență” sunt „numai aspecte ale unuia și aceluiași act de atingere sau determinare”, relație în care „numai obiectul este cel

¹ Cf. Joh. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 2. Aufl., F. Meiner, Hamburg, 1955, pp. 617-618.

² N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2. Aufl., W. de Gruyter, Berlin/ Leipzig, 1925, p. 43.

³ *Ibidem*, p. 46.

determinant”; „caracterul *transcendent* al determinării subiectului de către obiect e valabil nu numai pentru determinarea concretă a lucrului, ci pentru orice cunoaștere a obiectului”⁴.

Relația cu transcendența este relevantă și în condițiile fenomenului valorizării: „deosebim – scria Rickert – *valoarea* (*Wert*) de toate *obiectele* reale (...). Trebuie să luăm în seamă totodată faptul că valoarea nu vine laolaltă cu actele reale ale *subiectului*”⁵. Ce este în ultimă instanță valoarea însăși nu se poate „defini” în sens strict; „*valorile ireale* se situează față de obiectele reale ca un regn în sine”⁶. Ceea ce există (*das Existierende*) și valoarea vin într-o unitate: „există obiecte și «obiecte» sau, în speță, *realitate* și *valoare*. Ambele alcătuiesc împreună întregul lumii, care constituie obiectul filosofiei”⁷.

Valoarea ca atare (tipul valoric) este astfel o transcendență. Dincolo de sfera cunoașterii și a valorizării, „transcendența” este prezentă în atitudinea spiritului ca atare. Lămuritoare este aici concepția despre „transcendentul care coboară”. „Transcendentul – scria Blaga – nu e conceput pretutindeni și în toate timpurile la fel, deși formularea lui sub unghi dogmatic nu diferă esențial. Rami-ficările spiritului creștin nu se fac numai pe temeuri «dogmatice». Ele pot avea și temeuri «stilistice». În adevăr, în atitudinea omului față de transcendență, intervine o determinantă de caracter stilistic, care produce o remarcabilă diferențiere de viziuni. Această determinantă (...) e în multe privințe mai decisivă decât o metafizică precizată. Ea e un agent veșnic prezent, de efecte incomensurabile”⁸. Cu exemplificarea menționată aici (în notă), Blaga preciza: „Transcendentul, care coboară ca să se arate, ca să se materializeze, e un

⁴ *Ibidem*, pp. 46-47.

⁵ H. Rickert, *System der Philosophie. I: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1921, p. 113.

⁶ *Ibidem*, pp. 113-114.

⁷ *Ibidem*, p. 115.

⁸ L. Blaga, *Trilogia culturii: Spațiul mioritic*, E.L.U., București, 1969, p. 155. Autorul ia ca exemplu aici „sensul ascuns al construcției de splendidă faimă a Agiei Sofia”, căutând „senul metafizic al unor forme arhitectonice” (*ibidem*). Întregul catedralei „înfățișează o lume suficientă sieși, care nu zace pe nimic, care nu se înalță spre nimic, care pur și simplu se arată, se revează (...) gândul, de altfel mai mult trăit decât gândit, care s-a precipitat în acest mod de a clădi este ideea că transcendentul coboară (...) că grația se întrupează din înalt, devine sensibilă” (*ibidem*, p. 158.).

gând metafizic, pe care-l surprindem de altfel și în funcția, pe care, în arhitectura bizantină, spre deosebire de cea gotică, o are lumina”⁹.

Prin această asociere cu o „metafizică latentă” se relevă transcendența pentru omul unui cerc spiritual cultural, într-o mare diferențiere însă, nu generic, printr-o „întruchipare arhitecturală” a unor „metafizici divers simțite, după timpuri și locuri”¹⁰.

3. Cu această asociere cu metafizica, transcendența a îndeplinit o funcție constructivă în istoria filosofiei și a teologiei, în modalități specifice, însă, în funcție de înțelegerea poziției omului în univers.

„Transcendența” vine chiar prin delimitarea lumii experienței, prin „condiția de existență a metafizicii”, care „este și rămâne depășirea experienței și a lumii observabile”¹¹, într-o mereu înnoită întoarcere „la alternări periodice de năzuinți metafizice”. Nu-i de neglijat aderența la această „năzuință” a religiei și încercarea de-a lungul veacurilor a unei armonizări între cunoaștere și credință.

Dincolo de elaborarea de tip raționalist a raționalismului modern – „Dieu de la métaphysique” – Immanuel Kant argumenta ideea unei religii numai prin „rațiune” (*blosse Vernunft*), o instanță între „rațiunea teoretică” și „rațiunea practică”. A devenit demult de circulație formula kantiană: „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen” („A trebuit să delimitez cunoașterea, pentru a face loc credinței”)¹², delimitare prin care transcendența, situată „dincolo” de experiență prin „cunoaștere” (limita cunoașterii), este situată metafizic sub „rațiunea practică”, postulatele rațiunii practice, făcând posibilă o „teologie morală”.

Laitmotiv al filosofării, al filosofiei ca „știința principiilor sau a noțiunilor prime, prin care cunoștința și viața dobândesc unitate sistematică și sunt totalizate”¹³, transcendența joacă în mecanismul explicativ al lumii „acest rol de principiu inițial și fundamental din care să se desfășoare cu claritate întreg lanțul deductiv al explicației totale”¹⁴.

⁹ *Ibidem*, p. 160.

¹⁰ *Ibidem*, p. 161.

¹¹ I. Petrovici, *Introducere în metafizică*, ed. a II-a, Casa Școalelor, București, 1929, pp. 43, 83.

¹² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, F. Meiner, Hamburg, 1976, p. 28.

¹³ Mircea Florian, *Filosofie generală*, Editura Garamond, București, 1995, p. 79.

¹⁴ D. Isac, *Cunoaștere și Transcendență*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2003, p. 265.

Mai exact: întrucât „filosofia rămâne mai presus de toate gândire metafizică”, o gândire care trăiește cu accent de ultimă intensitate în zona „Transcendenței”, aceasta (Transcendența) „ocupă un loc primordial în intenționalitatea cognitivă a speculației”¹⁵. „Conceptul de Transcendență” este „proba supremă pentru măsurarea puterilor sufletului omenesc, paradisul visat al intenționalității speculative”. „Transcendența reprezintă izvorul lumii (subl. n.), suportul permanent și destinul ei final”¹⁶.

„Problematica crucială” este *Transcendența*, adică problema existenței unui „dincolo” ce nu poate fi dovedit, de unde și limitarea kantiană (și altele) a metafizicii, care restrânge speculația la „fenomene”. Prin fixarea „conceptului de Transcendență”, filosofia „își găsește forța de propulsie nu atât în rezultatele cognitive pe care le obține, cât mai ales în *perspectivele spirituale* (subl. n.) pe care le deschide”¹⁷.

Cu un „dincolo” și cu „perspectivele spirituale” se apropie și mai mult de cele două tipuri de demersuri: metafizic și teologic. Nu întâmplător, de pildă, Heidegger vorbea de „constituția onto-teo-logică a metafizicii”: „Titlul adecvat scolastic, în trecerea de la *evul mediu* la *epoca modernă*, pentru știința despre ființă (*Sein*), adică despre fiind (*Seiendes*) ca atare, sună astfel: ontosofie sau ontologie. Dar astfel metafizica apuseană este, de la începuturile ei la *greci*, la acest titlu ontologie și teologie”¹⁸. Mai exact, „metafizica este, astfel, teologie, deoarece este ontologie”. Înainte de toate se va spune: „metafizica este doar teologie – o enunțare despre *Dumnezeu*, întrucât *Dumnezeu* survine în filosofie”¹⁹.

4. Metafizica și teologia discută în principal despre *Ființă*. În modalități diferite însă, cu motivări, concepte și metode diferite, însă fixate asupra unuia și aceluiași obiect: *Ființa* și fiindul, *Dumnezeu* și *Lucrarea dumnezeiască*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 265-266.

¹⁷ *Ibidem*, p. 269.

¹⁸ M. Heidegger, *Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik*, în: *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 45.

¹⁹ *Ibidem*, p. 46.

Motivarea acestei întâlniri (în obiect, dar prin demersuri diferite, chiar parțial opuse: rațiunea și mistica) este următoarea: „Cu acest concept este legată în tradiție ideea teoriei celor două lumi (*Zweiwelten – Theorie*): deosebirea unei lumi a devenirii (imanență) de «cealaltă» lume a *Unului*, a ființei (care persistă, dincolo de orice devenire)”²⁰. La baza teoriei se află „cunoașterea (*Wissen*) transcendenței *Ființei* față de fapte și experiența lor posibilă și cu aceasta și certitudinea despre măsura care dă oricărei practici, norma valabilă, «necondiționată», și o conduce, orientând prin timp”²¹.

Omul însuși este „ființă (*Wesen*) orientată spre transcendent”; dar „punerea transcendenței nu este aceeași în credință ca și într-o realitate metafizică”²².

Căci „fiecare persoană umană e o taină adâncită în taina infinită a *Persoanei Cuvântului*. Toți, adâncindu-ne prin comuniune unul în altul, *Îl* descoperim tot mai bogat pe Dumnezeu – *Cuvântul* în noi înșine unul în altul”²³. După Dionisie Aeropagitul „*Dumnezeu cel transcendent* și mai presus de ființă a adus la existență toate formele de existență creată, pentru a le ține și urca pe toate (...) într-o comunicare neconfundată între ele”²⁴.

Așa cum aflăm din Sfântul Maxim Mărturisitorul, „*Dumnezeu* nu este ființă în sens de ființă pur și simplu sau de ființă determinată în oarecare fel, ca să fie și principiu (început, izvor), nici putere, ca să fie mijloc, nici lucrare (realizare), în sens de lucrare pur și simplu sau lucrare în oarecare fel determinată (...). Ci este *entitate* de viață făcătoare și suprafiiințială, și temelie și putere făcătoare și mai presus de toată puterea; și aptitudine lucrătoare și fără de sfârșit; scurt vorbind, e *entitate făcătoare de ființă*”²⁵.

În alt context: „*Dumnezeu* se numește *Unul* nu numai pentru că este simplu, aflat mai presus decât toată compoziția, ci și pentru că *El* singur există propriu-zis între cele ce se zic că există, dar își au

²⁰ A. Metzger, *Dämonie und Transzendens*, Neske, Pfullingen, 1964, p. 145.

²¹ *Ibidem*, p. 146.

²² *Ibidem*, pp. 146, 147.

²³ Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Craiova, 1991, p. 235.

²⁴ *Ibidem*, p. 238-239.

²⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice șgnosticeț*, suta întâi, cap. 4, în: *Filocalia românească*, vol. II, p. 128.

existența de la *El*²⁶. În tâlcuirea Părintelui Stăniloae (notă de subsol, pp. 812, 424): „Se face legătura între faptul că *Dumnezeu* este *Unul* în mod simplu și între faptul că *El* este singurul care există în sens propriu (...) vorbind de *El*, nu e nevoie de a mai pomeni de nimic pentru a determina *Existența Lui*, cum e cazul cu toate celelalte”.

Unitatea dintre *Ființă* și lucrare în metafizică: *ființă* și *fiind*, între transcendența lui *Dumnezeu* - *Ființa* și prezența lui (tot o transcendență) prin *Duhul Său*. Și cu alte cuvinte, o unitate de nedespărțit, transcendență venind prin această prezență, așa cum metafizic *Ființa* este, cum spunea Heidegger, „ființa fiindului” (*Sein des Seienden*).

În înțelegerea Sfântului Grigore Palama (*De cun. nat.*, cap. 74), *Ființa* prin prezență (lucrare) capătă expresie astfel: „*Ființa* și lucrarea dumnezeiască fiind pretutindeni de față în chip nedespărțit, lucrarea lui *Dumnezeu* începe în noi cei creați, fiindcă ea se și împarte în chip neîmpărțit, cum zic cuvântătorii de *Dumnezeu*, firea dumnezeiască rămânând, după ei, cu totul neîmpărțită”²⁷.

În tâlcuirea Părintelui Stăniloae, acestea înseamnă: „Lucrarea dumnezeiască se împarte neîmpărțit, cum se împarte glasul celui ce grăiește în cei ce ascultă pentru că acela rămâne neîmpărțit, fiind prezent în fiecare din cei care ascultă prin glasul *Său* sau prin puterea *Lui*. Nu el se împarte, ci aceia, fiind mulți, îl primesc în calitatea lor de mulți”²⁸.

În esență, așa cum s-a observat, se pune accentul „pe prezența lui *Dumnezeu* în creație prin *Duhul său*”. Prin aceasta „vom căuta să depășim imaginea unui univers închis, în propria imanență, care a dus la opoziția dintre cultură și teologie, pentru a înainta în direcția unui univers deschis față de transcendența divină”²⁹.

5. Transcendența constituie astfel punctul de întâlnire al unui dialog constructiv între metafizică și teologie. Și aceasta pentru înțelegerea conceptului central al oricărei gândiri veritabile: *Ființa*, - *ființa fiindului uman* (metafizico-ontologic) și *Dumnezeu-Tatăl, Ființa*

²⁶ Calistrat Catafygiotul, (Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă, cap. 42), în: *Filocalia românească*, VIII, p. 424.

²⁷ *Ibidem*, p. 469.

²⁸ *Ibidem*, notă de subsol 106, p. 487.

²⁹ Pr. Dumitru Popescu, *Teologie și Cultură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 6.

în sine, nedespărțită. Cheia înțelegerii la care ne referim se află tocmai în această nedespărțire, fie că ne situăm în perspectivă teologică, fie că ne îndreptăm spre metafizică. În moduri diferite, ambele perspective ne pun în fața unei experiențe a transcendenței.

Așa cum spunea Hegel, filosofia are „obiectele ei în comun, în primul rând, cu religia. Ambele au ca obiect *Adevărul (Wahrheit)*, și anume în înțelesul cel mai înalt, acela că *Dumnezeu, El și numai El este Adevărul*”³⁰.

De fapt, ideea unei astfel de întâlniri este cuprinsă în învățătura despre *Dumnezeu* încă din scrierile areopagitice, în care „nu este vorba atât de apărarea credinței în fața filosofiei, cât, mai degrabă, de transformarea filosofiei în instrument de transmitere a esenței teologiei, care însumează cunoașterea lui *Dumnezeu*. Nu este vorba aici de o apologie sau polemică, ci de încărcarea vocabularului filosofic cu semnificații supradiscursive, ca posibilă exprimare a adevărului suprem”³¹.

Întâlnirea transcendentului (ca transcendență) se petrece astfel și metafizic și teologic în obiectul comun al acestor demersuri interpretative fundamentale: *Adevărul*. Aceasta înseamnă aducere în prim plan a poziției omului în univers: după cum spune un metafizician – „Viața noastră se desfășoară în deplina conștiință a unei ordini care ne transcende și ne domină, la care nu participăm decât ca unda la imensul mării”³² –, dar o aflăm, în limbajul teologic, în *Mystagogia*: „Mintea, așadar, mișcându-se, prin înțelepciune vine la contemplație; prin contemplație, la cunoaștere, prin cunoaștere, la cunoștința care nu se uită; iar prin cunoștința care nu se uită, la *adevăr*, în preajma căruia mintea ajunge la hotarul mișcării, fiind mărginită atât după ființă și putere, cât și după deprindere și lucrare”³³.

Odată cu facultatea cunoașterii, *Dumnezeu* a sădit în om năzuința către El: „Căci *Dumnezeu*, Care a creat cu înțelepciune orice

³⁰ F.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), F. Meiner, Hamburg, 1991, p. 33.

³¹ Remus Rus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Editura Lidia, București, 2003, p. 185.

³² D. Isac, *op. cit.*, p. 336.

³³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul. Chipuri ale Bisericii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 21.

natură și a sădit tainic în fiecare dintre ființele raționale facultatea primă a cunoașterii despre El însuși, ne-a dăruit nouă, oamenilor umili, ca un Stăpân a toate, dorința firii orientată către El”³⁴.

Raționalitate și Adevăr sunt astfel valorile în planul cărora discursul teologic și cel metafizic se solidarizează relevând totodată unitatea dintre *credință* și *cunoaștere*, armonizate prin prezența *transcendenței*, a *Ființei*: metafizic postulată, teologic trăită, în „dorința firii” orientată către Dumnezeu. Raționalitatea creației vădește înțelepciunea și mărirea Creatorului: „Dumnezeu vrea ca tot omul să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (I Timotei 2, 4).

³⁴ *Idem, Ambigua*, 48, PG 91, col. 1361 AB.

În-credințare și credință

Gheorghe VLĂDUȚESCU,
Sabin TOTU

1. Cuvântul grecesc Πίστις (ή) înseamnă „în-credere (credință) în altul”: prin opoziție, la Parmenides, B 1 30: *ouk... pistis alethés*, în „părerile muritorilor... nu-i în-credințare adevărată”; „puterea în-credințării” (*pystos ischys*) nu va fi de partea presupunerii cum că ființa/ceea ce este - *eon* se ivește din ceva (B 8: 12). „Dacă privitor la aces-
tea încredințarea ta ar șovăi (*peri tonde lipoxylos epleto pistis*) și nu ai ști cum din apă și din pământ, din eter și din soare / prin amestec atâtea forme și atâtea culori s-au născut (Empedocle, B 71: 1-3). Din „buna legiuire” - *eunomia* - se naște, mai întâi, „încrederea” (*pistis*), „care aduce foloase mari tuturor oamenilor” (Anonimul din *Iamblichos*, 6: 1). În limbaj platonice, *pistis* stă și pentru încredințare-încredere și pentru credință: „*Socrate*: După opinia ta, este același lucru a ști și a fi în-credințat, știința și în-credințarea (*mathesis kai pistis*?) *Gorgias*: ...altceva” (*Gorgias*, 454 d 2). Ambele sunt „specii ale convingerii”, însă ele se deosebesc prin aceea că una „se întemeiază pe în-credințare fără știință, pe când cealaltă este știință”. Putând fi, și una și alta, adevărate ori false, ele se individualizează, cum se individualizează, după aplicație. Convingerea pe care o produce retorica „în tribunale sau în alte adunări, cu privire la ceea ce este drept și la ceea ce este nedrept” se întemeiază pe o tehnică a în-credințării (*pistentike*) și nu a învățării (*didaskalike*), ceea ce o diferențiază valoric și de aceea dobândită prin știință. Căci „oratorul” urmărește doar să în-credințeze, iar nu să învețe pe cei ce-l ascultă despre ceea ce este drept sau nedrept” (454e - 455 a). Particularitățile sale în raport cu *epistémē* apar însă, mai cu seamă, în *Republica* VI, 509 d - 514 a. Două fiind „genurile”, „inteligibil” (*noetos*) și „vizibil” (*óratós*), care, la rândul lor, se subdivid, primul presupunând ordinea „ideilor” și pe aceea a „obiectelor matematice”, iar al doilea lucrurile și

umbrele, pe măsură erau și operațiunile sufletului: inteligența (*noesis*), discursivitatea (*dianoia*), în-credințarea (*pistis*), și iluzia (*eikasia*) (511e). *Epistême* sunt doar achizițiile primelor două; celelalte țin de *doxa*, pentru că nici chiar lucrurile, necum umbrele – *skiai*, imagini ale lor, nu-și sunt suficiente ontologic. Prin urmare, convingerea privitoare la ele, ca în cazul aceleia retorice, nu se întemeiază pe cunoaștere. Ceea ce mai curând nu este decât este, nu poate fi cunoscut de îndată ce tocmai ceea ce este de cunoscut nu-i e propriu. Sau, cel puțin, lucrurile pot fi cunoscute numai în strictă individualitate, fapt care nu transferă mișcare în act. Cunoașterea lor așadar, nu înseamnă și cunoștință. Nici adecvarea sau inadecvarea, adevărul ori falsul, decât în limitele *acestei* percepții a *acestui* lucru în *această* stare, dacă astfel se mai poate vorbi de cunoștință adevărată ori eroare. *Doxa* poate să în-credințeze doar că lucrurile sunt ca lucruri, și de un fel sau altul, într-o împrejurare sau alta. Nu însă mai mult! Persuasivă și ea, în-credințarea, față cu *epistême* este slabă, neajungând la ființă și la adevăr. „Poate să ajungă la adevăr cel ce nu atinge ființa?” (*Theaitetos*, 186 c). Aplicată doar „generării”, în deosebire de „inteligență”, aceasta cu „esența (*ousia*) ca obiect, în-credințarea față cu știința este ceea ce e aparență în raport cu în sinele: *kai dóxan, men peri génesin, nóesin pròs dóxan, kai hos ti nóesis pròs dóxan, epistêmen pròs pistin* (*Republica*, 534 a).

Prin trecere în ordinea teologiei, semnificația termenului *pistis* se modifică însă, fie și ușor: „Noi știm cu siguranță decât dacă suntem conduși de credința zeilor (*peri theon agnote eis pistin*) de două rațiuni, și anume, de faptul că sufletul este anterior și divin față cu lucrurile și de existența unei inteligențe a astrelor care conduce întreaga lume (*Legi*, 966 d 7).

Între una și cealaltă dintre accepții, adică *pistis* ca în-credințare și *pistis*-credință nu sunt deosebiri mari, nici însă mici și, ceea ce este mai important, țin în primul rând de orizontul de aplicație. Ca încredințare, dovadă probabilă, *pistis* semnifica în luarea de cunoștință în ordinea lucrurilor ca în platonism, ca și în retorică. Pentru a convinge, nu este de ajuns „caracterul” (*ethos*), oratorului. Nu este „cum spun unii... aproape cea mai tare dovadă”, *pistis*, „cinstea oratorului”, ci „caracterul” - *ethos* (Aristotel, *Retorica*, 1356 a 13). Dovada este „o demonstrație de un fel anume” (*pistis apodeixis tis*), „întrucât căpătăm încredere în ceva mai ales când presupunem că

acela a fost demonstrat" (*gar pistémon malista hotan apodeichshtai hypolabomen*) (1356 a 5-6).

Pistis este și credință, dar în altă ordine, aceea a teologiei. Tot act omenesc și aceasta, credința se distinge însă de încredințare prin aceea că presupune în-crederea („a crede, zicea Karl Barth, este a avea în-credere”), dar în ceva care garantează: „atunci când se crede ceva în temeiul altuia, dacă acesta este Dumnezeu, atunci se poate vorbi de credința divină (Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-meme*, Hachette, 1843, I, p. XIV). Credința, așadar, leagă, chiar dacă nu în egală măsură, doi termeni: acela care crede și acela în care se crede. Însă, lucrurile de a căror existență ne în-credințăm sunt indiferente; în credință este presupusă prezența activă a celui alt. De aceea și a impus un ritual.

2. „Noi credem în Dumnezeu, dar – ceea ce este altceva – credem și *lui* Dumnezeu în toate cele. Căci a crede *lui* Dumnezeu înseamnă a cugeta că făgăduințele pe care ni le-a făcut sunt sigure și adevărate, iar a crede *în* Dumnezeu înseamnă a cugeta drept cu privire la El”, spune Sfântul Grigorie Palama¹.

„A crede” înseamnă, pentru un creștin, mai mult decât a nu te îndoi de ceva sau cineva. Credința creștină este *un mod de viață*, un anume fel de-a te raporta la lume, la semeni și, mai ales, la Dumnezeu². Ca temei al înțelegerii semnificației profunde a acestei distincții a Sfântului Grigorie Palama – făcute nu într-un tratat teologic, ci într-o omilie³ – stă o afirmație a Sfântului Apostol Pavel: „iar credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute”⁴. Această afirmație a Apostolului este explicată evreilor prin reamintirea conținutului Scripturilor. „Prin *credință* (s.n.) înțelegem că s-au întemeiat veacurile prin cuvântul lui Dumnezeu,

¹ Sfântul Grigorie Palama, *Omilii*, vol. 1, Anastasia, 2000, p. 105.

² „Crezul” cuprinde temeiurile acestui *mod de viață*. „A crede” înseamnă a-L mărturisi pe Dumnezeu prin întreaga ta viață.

³ Ceea ce mă îndeamnă să spun că orice *credincios* poate înțelege rostul acestei distincții.

⁴ Evrei 11, 1. Pe această afirmație va fi clădită înțelegerea distincției palamite, apelând mai ales la Evanghelia după Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, considerat aici cel prin care a fost *luminat* Sfântul Grigorie Palama, în urma rugăciunii sale către Preasfânta Născătoare de Dumnezeu.

de s-au făcut din nimic cele ce se văd. Prin *credință* (s.n.) Abel a adus lui Dumnezeu mai bună jertfă decât Cain (...). Prin *credință* (s.n.), Enoh a fost luat de pe pământ ca să nu vadă moarte (...). Fără credință, dar, nu este cu putință să fim plăcuți lui Dumnezeu, căci cine se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El este și că Se face răsplătitor celor care Îl caută”.⁵ Credința este o permanentă luptă cu păcatul. Înseamnă răbdare și încredere în făgăduințele lui Dumnezeu. În credință, deci, au stat neclintiți aleșii „cu ochii ațintiți asupra lui Iisus, *începătorul și plinitorul credinței* (s.n.), Care pentru bucuria pusă înainte-I, a suferit crucea, n-a ținut seama de ocară ei și a șezut de-a dreapta tronului lui Dumnezeu”⁶. Credința este *urmarea* în toate lui Iisus Hristos! Nimic din ceea ce este plăcut lui Dumnezeu nu se poate face fără credință. Credința este singura modalitate care asigură *legătura* omului cu Dumnezeu. De fapt, această „legătură” este semnul prezenței lui Dumnezeu. Paradoxal, *libertatea* omului este tocmai această „legare” de Dumnezeu a întregii sale vieți.

Credința este un *dar* al lui Dumnezeu. Adam a pierdut acest *dar* fiind ispitit prin femeia lui printr-o *negare* a cuvântului lui Dumnezeu de către „șarpe”, cel „mai șiret dintre toate fiarele de pământ”⁷. „Șarpele” a întrebat pe femeie dacă a zis Dumnezeu să nu mănânce din roadele oricărui pom din rai, iar ea i-a spus că „roade din pomii raiului putem să mâncăm”, dar, „numai din rodul pomului celui din mijlocul raiului ne-a zis Dumnezeu: «Să nu mâncați din el, nici să vă atingeți de el, ca să nu muriți!»”⁸. Și „acesta i-a zis: „«Nu, nu veți muri! Dar, Dumnezeu știe că în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul»”⁹. Paradoxal, „șarpele” *nu minte* când spune că vor cunoaște „binele și răul”, dacă vor mânca din „pomul din mijlocul raiului”, căci Dumnezeu spune: „Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul. Și acum nu cumva să-și întindă mâna și să ia roade din pomul vieții, să mănânce și să trăiască în veci!...”¹⁰. Atunci?!... Adam, *ascultând* vorba femeii sale, *nu a mai crezut* cuvântul lui

⁵ *Ibidem*, 11, 3-6.

⁶ *Ibidem*, 12, 2.

⁷ Facerea 3, 1.

⁸ *Ibidem*, 3, 2-3.

⁹ *Ibidem*, 3, 4-6.

¹⁰ *Ibidem*, 3, 22.

Dumnezeu. Cu alte cuvinte, mâncând din roadele pomului cunoașterii, ei *au cunoscut* „că erau goi”¹¹. Adică, au aflat ce înseamnă „binele și răul”. Dacă ar fi mâncat și „din pomul vieții”, atunci ar fi rămas veșnic în *neascultare*, adică, în păcat. Adam va pune numele femeii sale „Eva, adică viață, pentru că ea era să fie mama tuturor celor vii”¹². „Eva” este *viața de pocăință* a omului și singura lui cale către Viață! Adam *a cunoscut*, deci, că „binele și răul” înseamnă „viață și moarte”. Fără ascultarea cuvântului lui Dumnezeu, Adam, mâncând și din roadele „pomului vieții”, ar fi putut să aleagă răul, deci, *viața veșnică în neascultare*. Putem înțelege că doar două sunt căile pe care le putem alege, „viața” și „moartea”, dintre care doar una este cea adevărată, cea a *ființei*. Mâncând din „pomul din mijlocul raiului”, Adam și femeia lui „au murit”. Neascultarea înseamnă „moarte”, adică dezlegare de Dumnezeu, adică împotrivire cuvântului lui Dumnezeu, care este Viața. Ceea ce Adam numește „Eva” înseamnă și o „re-amintire” a legăturii cu Dumnezeu. „Viața” pământească este deci o luptă, cunoscând „binele și răul”, pentru *credința* în Viața.

„Porunca” lui Dumnezeu nu a fost ascultată! *Ne-ascultarea* este, așadar, prima formă a *ne-credinței*. *Credința* este, mai întâi, *ascultare* a „poruncii”¹³ divine; porunca lui Dumnezeu este, de fapt, un *sfat*. De ce nu a ascultat femeia sfatul lui Dumnezeu? De ce Adam s-a lăsat amăgit? De ce a dat femeia vina pe șarpe? De ce Adam a dat vina pe femeie? Pentru că *nu a fost ascultată* „porunca”! Neascultarea, poftirea și mâncarea din roadele „pomului din mijlocul raiului”, nerecunoașterea încălcării poruncii și înfruntarea lui Dumnezeu, prin acuzarea Lui pentru „nepriceperea” femeii, „ajutorul” pe care Dumnezeu i l-a dat, toate acestea au dus la „alungarea din rai”. *Credința* este deci *întoarcerea* la Dumnezeu prin stăruința în rugăciunea smerită, pocăința sinceră, milostenia darnică și postul acceptat de în mod liber”¹⁴ – o „re-facere”, o „facere nouă” a legăturii cu Dumnezeu, o re-naștere, o „naștere de sus” a omului căzut.

¹¹ *Ibidem*, 3, 7.

¹² *Ibidem*, 3, 20.

¹³ „Cele zece porunci” sunt de fapt forma vizibilă a *legăturii* noastre cu Dumnezeu. *Religia* este legătura creaturii cu Creatorul.

¹⁴ † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Foame și sete după Dumnezeu - înțelesul și folosul postului*, Editura „Basilica”, București, 2008, p. 54.

Așa cum spuneam, distincția pe care Sfântul Grigorie Palama o va fi făcut, poate fi înțeleasă mai bine în vederea precizărilor ulterioare, având ca temei afirmația Sfântului Apostol Pavel, care „definește” credința drept „*încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute*” (s.n.). Apoi, această „definiție” ne va lumina, laolaltă cu distincția palamită, prin apelul la cuvântul Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan.

Amintim faptul că distincția între „a crede în” Dumnezeu și „a crede lui” Dumnezeu este urmată de o precizare a Sfântului Grigorie Palama: „se cuvine deci ca noi să avem amândouă aceste cugetări și pe amândouă să le recunoaștem ca adevărate, fiind și purtându-ne în așa fel încât să dăm crezare celor ce au siguranța clarvederii și să ne încredem deplin lui Dumnezeu, întru care este credința noastră, și în felul acesta să fim socotiți drepti înaintea Lui, ca unii ce-i suntem credincioși.”¹⁵ Tâlcuind ce înseamnă „dreptatea” lui Dumnezeu, când afirmăm credința cuiva, de exemplu, a lui Avraam – „Și a crezut Avraam pe Domnul, și i s-a socotit aceasta ca dreptate” –, înțelegem ce înseamnă „a crede lui” Dumnezeu. Prin credința în făgăduințele lui Dumnezeu se stabilește, astfel, o *legătură* între El și om, care devine „dovada”, cum va zice Sfântul Apostol Pavel, că vom primi viața veșnică. Credința se arată din faptele omului. „Așa și cu credința: dacă nu are fapte e moartă în ea însăși. (...) Arată-mi credința ta fără fapte și eu îți voi arăta, din faptele mele, credința mea”, deci, „vrei să înțelegi, omule nesocotit, că credința fără fapte moartă este?”, spune Sfântul Apostol Iacov¹⁶. „Din faptele noastre și din păzirea poruncilor celor dumnezeiești se arată că, în adevăr, credem lui Dumnezeu, adică știm și cunoaștem că făgăduințele Sale către noi, ca și amenințările Sale, sunt adevărate și întemeiate, chiar dacă nu s-au împlinit încă”¹⁷. Această „credință lui” Dumnezeu va trebui împlinită prin „credința în” Dumnezeu, deoarece știm că Mântuitorul este „*începătorul și plinitorul credinței*”¹⁸. Începem prin „a crede lui” Dumnezeu și ne desăvârșim prin *cunoașterea* Mântuitorului, prin „credința în” Dumnezeu. „A crede lui” Dumnezeu este, așadar, *începutul vederii* lui Dumnezeu, vedere care se va *desăvârși* prin

¹⁵ Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 105.

¹⁶ Iacov 2, 17-20.

¹⁷ Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 107.

¹⁸ Evrei 12, 2.

respectarea poruncilor și împlinirea faptelor bune, prin speranța în viața viitoare (ceea ce numim „a crede *lui*” Dumnezeu) și, mai ales, ca împlinire a iubirii lui Dumnezeu¹⁹, adică, ceea ce numim „credința *în*” Dumnezeu. Firește, nu poți „crede *în*” Dumnezeu, deci, să-L iubești, să-L *vezi* precum este, fără „a crede *lui*” Dumnezeu și, de asemenea, nu poți „crede *lui*” Dumnezeu fără să Îl iubești, adică, fără să-L *mărturisești* prin faptele tale. Când Sfântul Apostol Pavel spune că dintre cele trei mari virtuți creștine, credința, nădejdea și dragostea²⁰, cea mai mare dintre acestea este dragostea, afirmă, de fapt, că împlinim credința în făgăduințele lui Dumnezeu prin „credința *în*” El ca Iubire.

Dar, „de unde căpătăm noi dovada că avem o credință dreaptă *în* Dumnezeu, că adică gândim și judecăm bine, în chip sigur și cu-cernic, cu privire la El?”, se întreabă Sfântul Grigorie Palama. Cum avem „credința *în*” Dumnezeu? Răspunsul este clar: „Din laolaltă mărturisirea cu părinții noștri purtători de Dumnezeu”²¹. Biserica lui Hristos, prin Părinții ei, este cea care mărturisește că noi credem „într-un singur Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, din Care și prin Care și întru care toate s-au făcut, cel ce este înainte de toți și peste toți și pretutindeni, Cel Unul în Treime și Treime în Unul, cugetată fără amestec și deosebită fără împărțire, Monadă mereu aceeași și Triadă atotputernică” și, de asemenea, că „Tatăl cel fără de început și fără sfârșit este cauză și rădăcină a Dumnezeirii cunoscute în Fiul și în Duhul Sfânt; nu numai Ziditor, ci și unic Tată al singurului Fiu și unic Purcezător al singurului Duh Sfânt; din veci și pe veci, în chip necurmat, unic Tată și unic Purcezător!”²²

Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan devine pentru noi, în acest context, unul dintre mărturisitorii purtători de Dumnezeu ai *credinței depline* în Dumnezeu, așa cum o putem înțelege prin omiliile Sfântului Grigorie Palama și prin epistolele Sfântului Apostol Pavel²³.

¹⁹ Credința este iubire încă nedesăvârșită a lui Dumnezeu

²⁰ I Corinteni 13, 13.

²¹ Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, pp. 107, 108.

²² *Ibidem*, pp. 108-109.

²³ Alegerea aceasta este, bineînțeles, una dintre căile *personale* de a înțelege ce este credința, o asumare de sine în vederea „încredințării”.

Dacă Hristos este „începătorul și plinitorul credinței”, „iar credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute”, cum spune Sfântul Apostol Pavel, atunci taina Învierii este temeiul *credinței depline*, care este temeiul *vederii* lui Dumnezeu. Distincția²⁴ Sfântului Grigorie Palama ne ajută să ne înțelegem mai bine, pentru că este vădită nevoia noastră de a gândi prin distincții. La limită, ca ființe cugetătoare, înțelegem că, la nivel discursiv, „a gândi înseamnă a distinge”. Așa cum se poate vedea, nu este vorba de o separație între două *moduri* de „a crede”, ci de o *specificare* a căutării lui Dumnezeu în actul credinței, conform puterii *noastre* de-a înțelege distincția făcută între „Fiul lui Dumnezeu” și „Fiul Omului”; și aceasta pentru a înțelege mai bine *unitatea ipostatică* a lui Iisus Hristos. Ca atare, „a crede *lui* Dumnezeu” revine la spune că *în actul credinței* înțelegem, „mai întâi”, că noi credem *Fiului lui Dumnezeu*, iar „a crede *în*” Dumnezeu, revine la a spune că *în actul credinței* înțelegem, „mai întâi”, că noi credem *în Fiul Omului*. Aceasta înseamnă, așadar, că noi credem *deplin* aceleași taine conform căreia în Iisus Hristos, cele două firi, divină și umană, sunt *unite fără amestecare și deosebite fără împărțire*. De aceea putem crede că „Dumnezeu adevărat într-un singur ipostas, chiar și după ce s-a făcut om, El a lucrat împlinind cele dumnezeiești toate în calitate de Dumnezeu și a lucrat cele omenești toate în calitate de om (...)”, și Care „după învierea Sa S-a arătat și S-a înălțat la ceruri, și S-a așezat la dreapta Tatălui, făcând ca *materia trupului nostru să aibă aceeași cinstitură* (s.n.) și să stea într-același jilt, în virtutea asemănării cu Dumnezeu, și în același trup va veni El cu slavă, să judece viii și morții, întorși la viață prin puterea arătării Sale, și să răsplătească fiecăruia după faptele sale”²⁵.

Revenind la mărturiile Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan, putem vedea că, înainte de Înviere era nevoie de anumite precizări care să-i facă pe Sfinții Apostoli să înțeleagă ce se va întâmpla. Este elocvent, din acest punct de vedere, că, deși li se dezvăluie mai înainte marea taină a Învierii, ei nu o pot înțelege. Ei nu înțeleg, de altfel,

²⁴ Această problemă trebuie tratată în mai ales cu referire la „lumina necreată”, dar spațiul acordat aici temei credinței nu permite acest lucru.

²⁵ Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, pp. 109-110.

nici că trebuia să se „întâmpale” moartea Sa pe cruce. După „spălarea picioarelor”, ca semn al *alegerii* fraților creștini drept *frați* ai lui Hristos²⁶, Mântuitorul face o afirmație, „ca să se împlinească Scriptura”, pe care ucenicii Săi o vor înțelege abia după Înviere: „Cel ce mănâncă pâinea cu Mine a ridicat călcâiul împotriva Mea!”²⁷. Și aceasta pentru ca ei să înțeleagă Cine este El: „De acum vă spun vouă, înainte de a fi aceasta, ca să credeți, când se va îndeplini, că Eu sunt”²⁸ „... Ca să credeți” – este evident că aici nu e vorba de „a crede *lui*” Iisus Hristos ca *Fiu al lui Dumnezeu* – fapt pe care Sfinții Apostoli îl mărturisiseră deja – , ci, de „a crede *în*” Iisus Hristos și ca *Fiu al Omului*. De fapt, de a înțelege că Fiul lui Dumnezeu este și Fiul Omului, *deopotrivă*, și că Învierea este *împlinirea credinței* lor în Dumnezeu.

Despre „a crede *lui* Dumnezeu” avem o mulțime de mărturii, pe care Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan le țese în Evanghelia sa. De pildă, atunci când Natanael îl întreabă pe Mântuitor de unde îl cunoaște și, primind răspunsul, recunoaște că El este „Fiul lui Dumnezeu”. „Răspuns-a Iisus și i-a zis: Pentru că ți-am spus că te-am văzut sub smochin, crezi? Mai mari decât acestea vei *vedea* (s.n.)”²⁹. Este vorba de o anticipare a *credinței depline* ca vedere în duh și adevăr. De altfel, Sfântul Ioan Botezătorul mărturisește acest „a crede *lui*” Dumnezeu prin faptele sale, înțelegând că această credință este *începutul vederii depline*, când spune: „Am văzut Duhul coborându-Se, din cer, ca un porumbel și a rămas peste El. Și eu nu-L cunoșteam pe El, dar, Cel ce m-a trimis să botez cu apă, Acela mi-a zis: Peste care vei *vedea* (s.n.) Duhul coborându-Se și rămânând peste El, Acela este Cel ce botează cu Duh Sfânt. Și *am văzut și am mărturisit* (s.n.) că Acesta este *Fiul lui Dumnezeu* (s.n.)”³⁰. „A văzut” și „a mărturisit” că este „Fiul lui Dumnezeu”! Sfântul Ioan Botezătorul vede Duhul Sfânt și în mod sensibil, din *exterior*, dar *profetind* vederea lui din *interior*. Aceasta este o rânduire divină pentru a arăta că „omul vechi”, *exterior*, trebuie să devină „cel nou”, *interior*. Apoi, Iisus spune:

²⁶ Ioan 13, 18.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem* 13, 19.

²⁹ *Ibidem*, 1, 49, 50.

³⁰ *Ibidem*, 1, 32, 34.

„De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu”.³¹ Crezând celor spuse de Dumnezeu, „crezând *lui*” Dumnezeu, adică, va trebui să crezi și *în* Dumnezeu: „Cel ce crede în Dumnezeu nu este judecat, iar cel ce nu crede a și fost judecat, fiindcă nu a crezut în numele Celui Unuia-Născut, Fiul lui Dumnezeu”.³² Ca să înțelegi ce înseamnă „a crede *în*” Dumnezeu trebuie să crezi în *Învierea* Lui. Știm, apoi, că „Duh este Dumnezeu și cel ce I se închină trebuie să I se închine în duh și adevăr”.³³ Și zice Mântuitorul: „Adevărat, Adevărat zic vouă: cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat de la moarte la viață”.³⁴ Înțelegem deci că „a crede *lui*” Dumnezeu și „a crede *în*” Dumnezeu înseamnă a avea viață veșnică. „A crede” înseamnă a mărturisi cinstirea Fiului ca aceeași cu a Tatălui. Or, recunoașterea aceleiași cinstiri Fiului și Tatălui presupune înțelegerea faptului că *Iisus Hristos* este *Dumnezeu adevărat* și *Om adevărat*. Cum vor crede, însă, cei care primesc slavă unii de la alții și nu cinstesc Dumnezeirea Fiului? Cum ar putea crede cei care nu au crezut nici lui Moise - acela care a crezut făgăduințelor *lui* Dumnezeu, deși nu va fi apucat să le vadă împlinite? „A crede *în*” Dumnezeu înseamnă ceea ce spune Mântuitorul: „Că aceasta e voia Tatălui Meu, ca oricine vede pe Fiul și crede *în* (s.n.) El să aibă viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi”.³⁵

Când le spune iudeilor „Mă veți căuta și nu mă veți găsi și unde sunt Eu voi nu puteți să veniți”³⁶, le spune că, de fapt, nu-L vor putea vedea pentru că nu sunt în duh și adevăr. Tot lor le mai spune: „Când veți înălța pe *Fiul Omului* (s.n.), atunci *veți cunoaște* (s.n.) că Eu sunt, și că de la Mine *Însumi* nu fac nimic, ci precum M-a învățat Tatăl, așa vorbesc”.³⁷ Așadar, cunoașterea Fiului Omului, adică, *vederea Omului* Iisus ca fiind Dumnezeu adevărat, înseamnă „a crede *în*” Dumnezeu. Dar, *vederea* lui Dumnezeu, realizabilă *doar* prin credința în *învierea* Lui, nu este posibilă decât cu ajutorul Duhului Sfânt.

³¹ *Ibidem*, 3, 4.

³² *Ibidem*, 3, 18.

³³ *Ibidem*, 4, 24.

³⁴ *Ibidem*, 5, 24.

³⁵ *Ibidem*, 6, 40.

³⁶ *Ibidem*, 7, 36.

³⁷ *Ibidem*, 8, 28.

Când fariseii *nu cred* în vindecarea orbului din naștere, și când Hristos a zis „Spre judecată am venit în lumea aceasta, ca *cei care nu văd să vadă* (s.n.), iar *cei care văd să fie orbi* (s.n.)”³⁸, spune, de fapt, că *păcatul* este al acelor care, văzând doar cu ochii trupului, consideră că nu sunt orbi; adică, ei consideră că L-ar putea vedea pe Dumnezeu cu ochii trupului. Or, „Iisus le-a zis: Dacă ați fi orbi, n-ați avea păcat. Dar, acum ziceți: Noi vedem! De aceea, păcatul rămâne asupra voastră”³⁹. Păcatul este această *orbire a sufletului*, lipsa credinței în făgăduințele *lui* Dumnezeu, care sunt consemnate în Scriptură, dar pe care ei nu le înțeleg. Cei ce nu cred, așadar, nu sunt dintre „oile”⁴⁰ Domnului.

Distincția palamită și valoarea ei dogmatică poate fi înțeleasă și mai clar în precizarea *cauzei* orbirii iudeilor. „I-au răspuns iudeii: Nu pentru lucru bun aruncăm cu pietre asupra Ta, ci pentru hulă și pentru că Tu, *om* (s.n.). Te faci pe Tine *Dumnezeu* (s.n.)”⁴¹. Deși, Hristos le amintește că în Legea lor sunt numiți „*dumnezei*” cei „cătore care a fost cuvântul lui Dumnezeu”, care „au crezut *lui*” Dumnezeu, și, cu atât mai mult, trebuie crezut Cel pe care Tatăl L-a trimis în lume, când spune El Însuși că e Dumnezeu. Și le mai spune: „Dacă nu fac lucrările Tatălui Meu, să nu credeți în Mine. Iar dacă le fac, chiar dacă nu credeți în (s.n.) Mine, credeți în aceste lucrări, ca să știți și să cunoașteți că Tatăl este în Mine și Eu în Tatăl”⁴².

Când Iisus le dă poruncă nouă ucenicilor: „Să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul” [pentru că acesta va fi semnul prin care se va ști că ei sunt ucenicii Lui], Simon-Petru întreabă: „Unde Te duci?”⁴³. El le spusese mai înainte: „Fiilor, încă puțin timp sunt cu voi. Voi Mă veți căuta, dar, *după cum am spus iudeilor* (s.n.) – că unde Mă duc Eu, voi nu puteți veni – vă spun vouă acum”⁴⁴. Dar, dacă în cazul necredincioșilor, de orice neam, dificultatea constă în lipsa „încredințării”

³⁸ *Ibidem*, 9, 39.

³⁹ *Ibidem*, 9, 41.

⁴⁰ *Ibidem*, 10, 26.

⁴¹ *Ibidem*, 10, 33.

⁴² *Ibidem*, 10, 37, 38.

⁴³ *Ibidem*, 13, 36.

⁴⁴ *Ibidem*, 13, 33.

de cele anunțate ca făgăduințe ale lui Dumnezeu, în cazul credincioșilor, dificultatea constă în a înțelege *cum* vor fi fiind împlinite făgăduințele făcute. Mântuitorul le mai spune Sfinților Apostoli: „Și unde Mă duc Eu, voi știți calea”⁴⁵. Dar, „Toma I-a zis: Doamne, nu știm unde Te duci; și *cum* (s.n.) putem ști calea?”⁴⁶. Iisus Hristos le spune: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine”⁴⁷. Or, aceasta înseamnă că ei trebuie să creadă că *Fiul lui Dumnezeu* este Dumnezeu – ceea ce deja credeau –, dar și că *Fiul Omului* este Dumnezeu. Mai mult chiar, și anume: faptul că El, Iisus Hristos, este Dumnezeu-Fiul și este de *aceeași ființă* cu Dumnezeu-Tatăl. Și le spune, în continuare: „Dacă M-ați fi cunoscut pe Mine, și pe Tatăl Meu L-ați fi cunoscut; dar, de acum Îl cunoașteți pe El și L-ați și văzut”⁴⁸. Iar când „Filip I-a zis: Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl și ne este de ajuns”, „Iisus i-a zis: De atâta vreme sunt cu voi și nu M-ai cunoscut, Filipe? Cel ce M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl. Cum zici tu: Arată-ne pe Tatăl? *Nu crezi tu că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl este întru Mine* (s.n.)? Cuvintele pe care vi le spun nu le vorbesc de la Mine, ci Tatăl – Care rămâne întru Mine – face lucrările Lui. *Credeți* (s.n.) Mie că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine, iar de nu, *credeți-Mă* (s.n.) pentru lucrările acestea”⁴⁹.

La rugămintea Sfântului Apostol Filip, Mântuitorul va răspunde foarte clar: „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl!”. Dar, această „vedere” este în duh și adevăr. Sfinții Apostoli încă nu înțelegeau pe deplin că *Fiul este întru Tatăl și Tatăl întru Fiul*, adică, faptul că Fiul Omului, Iisus Hristos, este Dumnezeu. Nu înțelegeau, pe deplin, că „toate câte Dumnezeu le are, le va avea și cel îndumnezeit prin har, în afară de identitatea sa după ființă”⁵⁰. „A crede în” Dumnezeu înseamnă a crede că *Fiul este întru Tatăl și Tatăl întru Fiul*. „A crede lui” Dumnezeu înseamnă a-L crede pentru „lucrările acestea”, pe care le face pentru mântuirea omului. Acest lucru îl mărturisește și Sfântul Grigorie Palama în omilia sa, *Despre credință*⁵¹. Vor înțelege deplin

⁴⁵ *Ibidem*, 14, 4.

⁴⁶ *Ibidem*, 14, 5.

⁴⁷ *Ibidem*, 14, 6.

⁴⁸ *Ibidem*, 14, 7.

⁴⁹ *Ibidem*, 14, 9-11.

⁵⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *apud* Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 114.

⁵¹ Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, *Despre credință*.

toate cele spuse de către Mântuitor abia când „Duhul Adevărului, pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că *nu-L vede* (s.n.), nici *nu-L cunoaște* (s.n.)”⁵², li se va face Mângâietor. Duhul Adevărului le este cunoscut Sfinților Apostoli, pentru că rămâne în ei și în ei va fi. Când Mântuitorul spune că lumea nu îl va mai vedea, pentru că, pentru cei din lume „va fi mort”, spune imediat: „voi Mă veți vedea, pentru că Eu sunt viu și voi veți fi vii”⁵³. Doar *cei vii* îl pot vedea pe *Cel viu*! Totuși, Sfinții Apostoli întreabă *cum* vor ajunge la Tatăl, cum li se va îndeplini, adică, făgăduința, aceea de a avea viață veșnică! După ce le spusese care este „calea” către Dumnezeu, adică, faptul că El este „Calea, Adevărul și Viața” și că este „Ușa” către Dumnezeu - căci „cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl” -, le mai spune: „În ziua aceea (s.n.) veți cunoaște că Eu sunt întru Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi (s.n.)”⁵⁴. Această adăugare este pe deplin lămuritoare. „În ziua aceea”, adică, în ziua Învierii, veți înțelege ce înseamnă că *Fiul este întru Tatăl și Tatăl întru Fiul* și, de asemenea, „... voi în Mine și Eu în voi” (s.n.). Vor înțelege deci ce înseamnă *îndumnezeirea*! Adică, „toate câte Dumnezeu le are, le va avea și cel îndumnezeit *prin har* (s.n.), în afară de identitatea sa după ființă”. Vor înțelege, așadar, ce le spune Mântuitorul: „aceasta este viața veșnică: să Te *cunoască* (s.n.) pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis”⁵⁵.

Este elocvent faptul că în Sfânta Evanghelie după Ioan mai există un episod⁵⁶ în care Mântuitorul le spune ucenicilor că va merge la Tatăl, iar aceștia, se pare, erau cam nedumeriți: „Dar acum Mă duc la Cel ce M-a trimis și nimeni dintre voi *nu mă întreabă* (s.n.): Unde Te duci?”⁵⁷. Urmează „explicația” necesității mergerii la Tatăl: „Dar eu vă spun adevărul: vă este de folos ca să Mă duc Eu. *Căci dacă nu mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi* (s.n.), iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi”⁵⁸. Ucenicii însă nu pricep cuvintele Mântuitorului:

⁵² Ioan 14, 17.

⁵³ *Ibidem*, 14, 19.

⁵⁴ *Ibidem*, 14, 20.

⁵⁵ *Ibidem*, 17, 3.

⁵⁶ Este interesant că urmează celui în care deja Mântuitorul răspunsese deja la întrebările ucenicilor. Poate fi o reluare a ideii, cred, pentru sublinierea importanței venirii Mângâietorului.

⁵⁷ Ioan 16, 5.

⁵⁸ *Ibidem*, 16, 7.

„Deci unii dintre ucenicii Lui ziceau între ei: Ce este aceasta ce ne spune: „Puțin și nu Mă veți mai vedea, și iarăși puțin și Mă veți vedea, și că Mă duc la Tatăl?”. Deci ziceau: ce este aceasta ce zice: Puțin? Nu știm ce zice”⁵⁹. Iisus știa ce voiau să întrebe, și le explică. Deși le spune ce înseamnă „plecarea” din lume, deși ucenicii afirmă că înțeleg⁶⁰, Iisus le spune deconcertant: „Acum credeți? Iată vine ceasul, și a și venit, *ca să vă risipiți fiecare la ale sale* (s.n.) și pe Mine să Mă lăsați singur. Dar, nu sunt singur, pentru că Tatăl este cu Mine”⁶¹. Este ceea ce vor face, într-adevăr, ucenicii. Chiar și Petru, „Piatra” pe care se va „întemeia” Biserica, se va lepăda de Iisus de trei ori, până la cântatul cocoșului. „Acum credeți?”. „Ce înseamnă «a crede»?”, îi întreabă Mântuitorul.

„Credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute”, spune Sfântul Apostol Pavel. Credința cea adevărată înseamnă *capacitatea* de a-L vedea pe Dumnezeu cu „ochii” sufletului. Nu cu ochii trupești, nici cu mintea *orbită* de păcat, adică, nu prin cele ale trupului căzut în păcat. *Învierea* este temelia credinței! Hristos cel Viu este Cel care împlinește făgăduința lui Dumnezeu, aceea de-al învia pe om, de-al curăța de păcat, de moarte; adică, de-al dărui viața veșnică. „Aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis”⁶². Or aceasta le spune și când afirmă că „în ziua aceea”, a Învierii, „voi Mă veți vedea, pentru că *Eu sunt viu și voi veți fi vii*” (s.n.). Acest fapt este dovedit și prin apariția Mântuitorului Dumineca, ziua Învierii, în fața ucenicilor, prin „ușile închise”⁶³, adică, prin transcenderea „lumescului”, prin depășirea simțurilor *orbite*⁶⁴, care deveniseră piedică, în lumea aceasta, adevăratei *vederi*⁶⁵ a lui Dumnezeu. Abia acum *credeau deplin* că Fiul este întru Tatăl și Tatăl este întru Fiul, pentru că *acum*, abia, *cunoșteau* Cine este Iisus Hristos, *acum*, abia, *Îl vedeau* pe Dumnezeu. Toma, zis Geamănul, adică „cel care se îndoia”, nu mai are nevoie să pună mâna pe rănila Trupului

⁵⁹ *Ibidem*, 16, 17, 18.

⁶⁰ *Ibidem*, 16, 29.

⁶¹ *Ibidem*, 16, 31, 32.

⁶² *Ibidem*, 17, 3.

⁶³ Vezi Ioan 20, 19-31.

⁶⁴ Pe Tabor, *vederea* lui Dumnezeu este posibilă prin *îndumnezeirea* omului.

⁶⁵ Pe care Sfinții Apostoli Petru, Ioan și Iacob o primiseră ca arvună pe muntele Tabor.

pentru a se convinge – e de ajuns *să-L vadă*. „Iisus i-a zis: Pentru că M-ai văzut, ai crezut. Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut!”⁶⁶. Este vorba de faptul că acești fericiți, deși „n-au văzut” că El *a murit și a Înviat* atunci, în timpul acela, pot vedea aceasta *în duh și adevăr*. Evident, aici Apostolul se referă la faptul că Toma „Necredinciosul” a avut „privilegiul” de a fi văzut și *faptul* Învierii. Înălțarea la Cer a Fiului Omului în Trup va fi temeiul fericirii celor care „n-au văzut, dar au crezut”, de aceea *credința* este „încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute”.

Duhul Sfânt, Mângâietorul, „pe Care-L va trimite Tatăl în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu. Pace vă las vouă, pacea Mea o dau vouă...”⁶⁷, spune Mântuitorul, după Înviere. Sfântul Duh este deci Cel care le va *spori* credința Sfinților Apostoli și va *desăvârși* lucrările Tatălui. Amintind că „cele dintâi cuvinte pe care le-a spus Mântuitorul Iisus Hristos ucenicilor Săi după Învierea Sa din morți, au fost: *Pace vouă!*”⁶⁸, vom înțelege că Dumnezeu este Domnul Păcii, că Dumnezeu este Iubire.

Într-adevăr, „dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră”⁶⁹, afirmă Sfântul Apostol Pavel.

„Vedem, aşadar, că **taina Învierii lui Hristos și a omenirii întregi este inima Evangheliei propovăduită de Apostoli și temelia credinței** (s.n.) **mărturisită de Biserică**”⁷⁰.

⁶⁶ Ioan 20, 29.

⁶⁷ *Ibidem*, 14, 27.

⁶⁸ † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Făclii de Înviere – Înțelesuri ale Sfințelor Paști*, Editura „Basilica”, București, 2008, p. 46.

⁶⁹ I Corinteni 15, 12-14.

⁷⁰ † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *op. cit.*, p. 92.

Problema *omoousios* la Sfântul Atanasie cel Mare

Arhid. prof. univ. dr. Constantin VOICU

Termenul ὁμοούσιος¹, primit și introdus, mai ales după strălucite explicații teologico-filosofice ale Sfântului Atanasie cel Mare², în Simbolul credinței de către Sfinții Părinți de la Sinodul I Ecumenic (Niceea 325), în expresia ὁμοούσιος τῷ πατρί, a devenit repede celebru, și în disputele teologice ulterioare și în luptele ortodocșilor împotriva arienilor pentru păstrarea neatinsă a credinței creștine și pentru dreapta ei formulare, s-a ajuns ca atitudinea față de acest termen să se considere ca un indiciu al atitudinii față de puritatea credinței ortodoxe.

Cuvântul ὁμοούσιος se găsește la filosoful neoplatonic Plotin, apoi la Origen și Dionisie al Alexandriei și este întrebuințat de erecicii gnostici și monarhieni (antitrinitari), indicând unitatea ființei divine, dar fără distincția dintre persoanele dumnezeiești. Desigur, din acest motiv, Sinodul din Antiohia de la 267, depunând pe Pavel de Samosata, principalul susținător al monarhianismului dinamist, a respins și pe ὁμοούσιος și a interzis întrebuințarea lui³. Totuși cuvântul acesta, deși nebiblic, a fost socotit de către Sinodul I Ecumenic ca fiind cel mai potrivit pentru a exprima învățătura

¹ Cuvânt compus din particula ὅμο, arătând identitatea, și adjectivul οὐσίς (provenit din substantivul οὐσία, ființă, substanță), care înseamnă: deoființă, de aceeași ființă, consubstanțial.

² Explicațiile prezentate, probabil, în ședințe preliminare celor solemne ale membrilor sinodului. Atunci, Atanasie era diacon pe lângă patriarhul Alexandru al Alexandriei și-l însoțea pe acesta la sinod.

³ Pavel de Samosata întrebuința chiar expresia ὁμοούσιος τῷ πατρί, susținând prin aceasta că Logosul nu este deosebit ipostatic de Tatăl, ci este de o ființă (ὁμοούσιος) cu Tatăl, înțelegând că ființa este aceeași cu ipostasul sau persoana. Cf. Istoria bisericească universală, vol. I, București, 1956, p. 133.

dogmatică a Bisericii despre deoființimea și egalitatea Fiului cu Dumnezeu Tatăl.

Formularea oficială și proclamarea solemnă a acestei părți din dogma trinitară, în care ὁμοούσιος a jucat un rol important, s-au făcut cu ocazia combaterii și condamnării ereziei ariene, de unde oportunitatea prezentării pe scurt a arianismului, din care rezultă importante deslușiri în problema ὁμοούσιος la Sfântul Atanasie cel Mare.

Arianismul⁴ își datorează numele și conținutul doctrinar lui Arie, fost preot în Alexandria în primele decenii ale veacului al IV-lea⁵, om instruit, abil, mândru și încăpățânat, admirator al dialecticei aristotelice. Desigur că îndrăzelii lui Arie i s-ar fi pus stavilă mai devreme dacă n-ar fi primit – curând după afirmarea în public a ideilor sale –, din partea episcopului Eusebie de Nicomidia, om influent, aprobarea a două dintre principalele propoziții eretice: „Fiul are un început; Fiul a fost făcut din nimic”⁶. La acestea s-a adăugat și o anume protecție, mai camuflată, a lui Eusebiu de Cezareea.

⁴Pentru arianism, terenul a fost pregătit în bună parte de ereziile antitrinitare subordinaționiste, apărute înainte de veacul IV, cu care teologia se afla în luptă, în căutarea unor noi formule, mai clare și mai precise, pentru exprimarea fără nici un echivoc a conținutului credinței ortodoxe. Fată de subordinaționism, arianismul e un nou mare pas făcut spre extremă, o concluzie logică a subordinaționismului. Chiar la marele Origen se găsesc unele elemente favorabile apariției arianismului. În concepția lui Origen, cum numai Tatăl este nenăscut (ἀγέννητος) și întru totul independent (ἀγέννητος), iar Fiul este născut (γεννητός) și dependent de ființa Tatălui (γεννητός), Tatăl este Αὐτο-Θεός sau ὁ Θεός, iar Fiul, simplu Θεός. Subordinaționismul este evident aici, căci, deși consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl este păstrată, ca și eternitatea, egalitatea Lor însă este jertfită. Tot așa, printre precursorii arianismului se numără sigur și Lucian de Antiohia (excomunicat de antiohieni ca adept al lui Pavel de Samosata, mort totuși ca martir în 312), dascăl al lui Arie și al lui Eusebie de Nicomidia.

⁵Doctrina lui Arie este bine cunoscută din ceea ce a rămas din scrierile lui, ca scrisoarea către Eusebiu de Nicomidia, scrisoarea către Alexandru al Alexandriei, fragmente din *Thalia*, mărturisirea de credință a lui Arie către împăratul Constantin cel Mare, mai multe citări textuale reproduse de Sfântul Atanasie cel Mare, multe informații date de istorici: Socrat, Sozomen, Teodoret, Sfântul Epifanie, Filostorg. Cf. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, vol. II, ed. 7, Paris, 1924, p. 24, în notă, X. Le Bachelet, art. „Arianisme”, în *Dict. Theol. Cath.*, vol. I, part. 2-a, col. 1784.

⁶Sf. Atanasie, *Despre sinoade*, 17, PG, XXVI, col. 712 D.

Doctrina ariană este următoarea: Dumnezeu este absolut unic; El singur este prin definiție nenăscut (ἀγέννητος)⁷, veșnic, fără principiu, cu adevărat Dumnezeu. Ideea de ἀγέννητος, concepută ca definind însăși esența naturii divine, stă la temelia tuturor raționamentelor lui Arie. Dumnezeu cel absolut, nenăscutul, nu poate să-și comunice ființa sau substanța Sa, fiindcă pe de o parte o asemenea comunicare sau generare ar presupune în El compoziție, divizibilitate sau schimbare, iar pe de altă parte, dat fiind că Dumnezeu este esențial nenăscut, un Dumnezeu născut prin comunicare de ființă este o contradicție în termeni. De aceea, tot ce nu este Dumnezeu cel unic este creat, anume creat din nimic (ἐξ οὐκ ὄντων) prin voința lui Dumnezeu⁸. „Noi – zice Arie – recunoaștem un singur Dumnezeu, singur ἀγέννητος, singur veșnic, singur ἄναρχος, singur adevărat Dumnezeu..., Dumnezeul legii, al profeților și al Noului Testament, Care a născut pe Fiul Său înainte de timp și de veacuri”⁹. Astfel, Tatăl, ca singur Dumnezeu adevărat, ca ἀγέννητος, se opune Fiului, ca γέννητός. Căci, în alt loc, zice Arie: „Numim pe Dumnezeu ἀγέννητος, în opoziție cu acela care după natură este γεννητός, și-L numim ἄναρχος în opoziție cu acela care este devenit în timp”¹⁰.

Rezultă de aici că, după Arie, Fiul nu poate avea decât o natură diferită de a Tatălui, singurul ἀγέννητος, aceasta constituind proprietatea esențială a naturii divine, întrucât Fiul este γεννητός (născut).

În concepția ariană, ἀγέννητος nu se opune lui γεννητός, ca nenăscut la născut, ci ca necreat la creat, tot așa cum ἄναρχος, ca fără început, se opune la ceea ce începe să existe, acesta din urmă neexistând înainte de începutul lui, nu cum se opun noțiunile *fără principiu* și *provenit din altul*. Așadar, în cugetarea ariană, nenăscut și născut opunându-se în chip necesar ca necreat și creat, născut și creat Fiind sinonime, rezultă că nu pot fi doi necreați, două principii, după cum nu pot fi doi infiniți sau doi Dumnezei. Astfel,

⁷ Noțiunea de ἀγέννητος, cu sens specific, este una fundamentală și comună la toți discipolii lui Lucian de Antiohia.

⁸ Arie, în *Epistola către Alexandru*, la Sf. Atanasie, *Despre sinoade*, 16, PG, XXVI, col. 708 C.

⁹ Mărturisirea de credință a lui Arie prezentată patriarhului Alexandru (epistolă), în *Despre sinoade*, 16, PG, XXVI, col. 708C-709 A.

¹⁰ *Thalia*, în *Despre sinoade*, 15, PG, XXVI, col. 705 D.

orice naștere sau generare, nu numai cea umană, este, după Arie, un început.

Pentru Arie, Dumnezeu cel absolut transcendent nu poate intra în raport direct cu lumea¹¹. De aceea, în vederea creației lumii, Dumnezeu creează în prealabil o ființă intermediară între El și lume, ca instrument de creație. Acesta este Cuvântul, Logosul creator, care nu este nici Dumnezeu, dar nici lumii nu-i aparține, fiind înainte de creaturile propriu-zise, fără timp și înainte de veacuri (ἄχρονος, πρὸ αἰώνων), care încep odată cu lumea. Dar Cuvântul nu este veșnic (αἰδιος ἢ παναιδιος), căci El n-a fost totdeauna, ci a fost cândva un moment când nu era (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν). Astfel, Cuvântul este cu adevărat creat din nimic (ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε), nu este din ființa lui Dumnezeu, ci produs prin voința Acestuia: „Dumnezeu – zice Arie – n-a fost totdeauna Tatăl... El a fost mai întâi singur. Logosul și înțelepciunea nu erau. Apoi, Dumnezeu voinde să ne creeze, a făcut mai întâi o anumită ființă, pe care a numit-o Logos, înțelepciune și Fiu, pentru ca să ne creeze prin ea”¹².

Ca urmare, Cuvântul nu este Fiul după natură al lui Dumnezeu, ci numai adoptiv, după har (κατὰ χάριν), nu este Dumnezeu adevărat (Θεός ἀληθινός), ci numai în sensul în care Scriptura numește așa pe drepti. Deci Fiul nu este nici egal, nici consubstanțial cu Tatăl (οὐδέ γάρ ἐστιν ἰσος ἀλλ οὐδέ ὁμοούσιος αὐτῷ).¹³ După natura și proprietățile Sale, Fiul este străin și întru toate neasemănător Tatălui (ἄλλότριος μὲν κα, ἀνόμοιος κατὰ πάντα της πατρὸς οὐσίας καὶ ἰσιότητος)¹⁴. Cuvântul este fiu al lui Dumnezeu numai după numire și după adopțiune, ca făptură¹⁵. Dar, deși creatură,

¹¹ Aici arianismul suferea puternic influența lui Filon în ce privește concepția despre Logosul - demiurg. Gnosticii, la fel, socoteau ca și arienii că Dumnezeu suprem este prea departe de creaturi pentru ca să fie posibilă o acțiune nemijlocită a Lui asupra lumii. Sfântul Atanasie, *Cuvântarea a II-a contra arienilor*, 24, PG, XXVI col. 200 A. *Despre hotărârile Sinodului niceean*, 8, PG, XXV, col. 438.

¹² *Thalia* lui Arie, la Sfântul Atanasie, *Cuvântarea I contra arienilor*, 5, PG, XXVI, col. 21 A.

¹³ Sfântul Atanasie, *Despre sinoade*, 15, PG, XXVI col. 708 A.

¹⁴ *Thalia* lui Arie, la Sfântul Atanasie, *Despre sinoade*, 15, PG, XXVI, col. 708 A; *Cuvântarea I contra arienilor*, 6, PG, XXVI col. 24 A.

¹⁵ Sfântul Atanasie, *Despre învățătura lui Dionisie*, 23, PG, XXV col. 513.

Cuvântul nu este ca celelalte creaturi, ci creatura perfectă a lui Dumnezeu (κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον)¹⁶.

Referitor la Sfânta Treime, Arie recunoaște trei ipostasuri, dar le concepe ca separate și de naturi diferite, străine ca substanță (οὐσίαι) și ca mărire și cu totul neasemănătoare (ἀνόμοιοι πάμπαν ἁλλήων ταις τε οὐσίαις καὶ δόξαις αἰσὶν ἐπ' ἄπειρον)¹⁷.

În ceea ce privește întruparea și mântuirea, consecințele hristologice ale arianismului erau extrem de grave. Dacă Logosul nu este persoană cu adevărat divină și Iisus Hristos, Cuvântul întrupat, nu este Dumnezeu, nu mai poate avea loc mântuirea reală, nemaifiind o lucrare teandrică, ci una mai mult umană și doar de ordin moral (ca exemplu), nu ontologic.

Mai departe, cum n-au rost două spirite create, Logosul creat și un spirit uman, în aceeași persoană, în Iisus Hristos, arienii afirmă în Iisus Hristos lipsa sufletului uman – pregătind astfel pe apolinaristi -, socotindu-L ca având numai trup, fără suflet (ἄφυχον σῶμα sau φυχή ἄλογος). Din cauza aceasta, arienii atribuiau direct Cuvântului cunoașterea mărginită și toate afectele umane¹⁸. În consecință, Iisus Hristos al arienilor apare ca o ființă stranie, complet diferită de Dumnezeu – Omul Revelației, nemaifiind nici Dumnezeu adevărat, nici om adevărat¹⁹.

În ansamblu, arianismul apare ca un mănunchi de elemente diverse, filoniene, origeniste și lucianiste, înfățișate în haina dialecticei aristotelice.

Acestei mari erezii, patriarhul Alexandru, paznic treaz al tezaurului de credință, îi opune hotărât credința tradițională a Bisericii, întemeiată pe Revelație²⁰. Patriarhul Alexandru accentuează îndeosebi veșnicia Fiului, necreabilitatea, neschimbabilitatea și asemănarea în ființă cu Tatăl. Dacă Fiul n-ar fi veșnic, atunci ar exista

¹⁶ Arie, în *Epistola către Alexandru*, la Sfântul Atanasie, *Despre sinoade*, 16, PG, XXVI col. 709 A.

¹⁷ Sfântul Atanasie, *Cuvântarea I-a contra arienilor*, 6, PG, XXVI, col. 24 B.

¹⁸ Sf. Atanasie, *Contra lui Apolinarie*, 1, 15; II, 3 PG, XXVI col. 1121 A, 1136 A - 1137 A.

¹⁹ *Epistola către Adelfius*, I, PG, XXVI, col. 1073 A.

²⁰ *Epistola enciclică* (păstrată la Socrate, *Istoria bisericească* I, 6); *Epistola către Alexandru al Constantinopolului* (păstrată la Teodoret, *Istoria bisericească*, I, 3) PG, XVIII col. 572 ș.u.; col. 548 ș.u.

un moment când Tatăl ar fi nerațional și neînțelept (ἄλογος καὶ ἄσοθος), ceea ce este de neconceput. Astfel Fiul trebuie cugetat ca esențial ființei Tatălui²¹. N-a fost nici un moment când Fiul nu era (οὔτε ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν)²², iar Tatăl a fost totdeauna Tată, Fiul fiind strălucirea și icoana Tatălui²³, icoană perfectă și egală (ἀπηκριβωμένη καὶ ἀπαράλλακτος εἰκὼν). Fiu după natură, nu prin adopțiune, astfel că cine cinstește pe Fiul cinstește pe Tatăl, și invers²⁴.

Dar, deși inseparabil uniți, Tatăl și Fiul sunt distincți: singur Tatăl este nenăscut (ἀγέννητος), Fiul nu este nenăscut, ceea ce nu înseamnă că este creatură. Fiul numai în aceea că este născut este inferior Tatălui²⁵, iar misterul nașterii Fiului din Tatăl nu se poate pătrunde²⁶.

Dar la Alexandru al Alexandriei, ὁμοούσιος, caracteristic pentru formula dogmatică niceeană de mai târziu, nu apare; în schimb ἐλ τῆς οὐσίας, din aceeași formulă, se găsește „aproape echivalentă, în formula ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς”²⁷.

Condamnarea în principiu a arianismului va veni prin Sinodul I Ecumenic, iar combaterea amănunțită, cu toate temeiurile și definițiile, prin marii teologi ai veacului al IV-lea, în frunte cu Sfântul Atanasie cel Mare.

Simbolul credinței, oficializat la Sinodul I Ecumenic, cuprinde expresii fără putință de răstălmăcire împotriva arienilor: născut, nu făcut (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα), cu explicația imediată, adică din ființa Tatălui (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦπατρὸς). Sfântul Atanasie²⁸ arată că aceste expresii le răstoarnă pe cele ale lui Arie, (după care Fiul este străin de ființa Tatălui, El rezultă numai din voința Tatălui) și că ele implică pe ὁμοούσιος, iar „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat... deoființă cu Tatăl” (Θεὸν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ... ὁμοούσιον τῷ πατρί) este afirmația cea mai clară, mai precisă și mai hotărâtă a divinității adevărate a Fiului.

²¹ Epistola enciclică, 4, PG, XVIII, col. 576 A-B.

²² Epistola către Alexandru al Constantinopolului, 4, 6 PG, XVIII, col. 553 A.

²³ Idem, 7, col. 557 B-C.

²⁴ Idem, 8, 9, col. 560 BC-561 AC.

²⁵ Idem, 4, 12, col. 553AC; col. 565-568.

²⁶ Idem, 5, col. 553 C-556 AB.

²⁷ J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, vol. II, ed. a 7-a, Paris, 1924, p. 31.

²⁸ *Despre sinoade*, 41, PG, XXVI, col. 765 A-D.

Obiecțiile eusebienilor²⁹ – partizani ai unor formule de compromis și adversari ai declarațiilor dogmatice prea categorice și prea limpezi – că amintitele expresii ar duce la concepția emanaționistă gnostică și i-ar atribui lui Dumnezeu o ființă materială și în special că ὁμοούσιος (λέξις ἄγγραφος) ar fi sabelian și că nu se găsește în Scriptură, au fost respinse de sinod, după ce s-au dat explicațiile cuvenite.

Cu toate acestea, adică deși autoritatea cea mai înaltă din Biserică s-a pronunțat, definind și proclamând solemn credința cea adevărată, în perioada dintre primul și al doilea Sinod Ecumenic (325-381) s-au înregistrat o lungă serie de reacții antiniceene³⁰, mergând uneori până la persecuția ortodocșilor de către împărații arieni sau simpatizanți ai ereziei ariene, reacții în care de cele mai multe ori era atacat și ὁμοούσιος, aducându-se în mod obișnuit obiecțiile ridicate încă la Sinodul niceean de către eusebieni.

În această perioadă foarte frământată se desfășoară și impresionanta activitate de apărător neclintit al Ortodoxiei a Sfântului Atanasie cel Mare, cel mai strălucit reprezentant al frontului care se formase în jurul formulei de credință niceene.

Teologia Sfântului Atanasie cel Mare este determinată, pe de o parte, de arianism, de nevoia de a combate și învinge doctrinar această erezie, iar pe de altă parte de niciodată împutinată sa iubire față de Cuvântul întrupat și față de lucrarea Lui mântuitoare, iubire care i-a fost în permanență călăuzitoare³¹.

Astfel, în bună parte, teologia Sfântului Atanasie – îndeosebi la-tura trinitară – și în special sensul pe care îl are cuvântul ὁμοούσιος la el și utilizarea lui în polemica teologică se explică prin lupta de o viață întreagă pe care Sfântul Atanasie o duce împotriva ereziei ariene, care, în diferite forme, a tulburat adânc viața creștină câteva veacuri de-a rândul.

²⁹ Eusebieni (οἱ περὶ Εὐσεβίου), numire dată de Sfântul Atanasie cel Mare celor care s-au grupat în jurul celor doi Eusebie, al Nicomidiei și al Cezareii, cel dintâi fiind mai apropiat de arieni, cel de al doilea mai rezervat (în *Despre hotărârile Sinodului*). Numirea este echivalentă cu aceea de omiusieni (de la ὁμοίος = asemănător + οὐσία = asemănător după Ființă ὁμοιοούσιος), întrucât susțineau numai asemănarea Fiului cu Tatăl, sau cu numirea de semiarieni.

³⁰ X. Le Bachelet, art. *Arianisme*, în DTC, T. I, col. 1797-1844.

³¹ Athanasius, *Die Menschwerdung Gottes*, Ausgewhlt und übertragnen von L. A. Winterswyl, Leipzig, 1937, prefața, p. 27.

Teologia Sfântului Atanasie cel Mare se plasează pe linia care, teologic, vine direct de la Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, cel care în Prologul Evangheliei a patra³² exprimă magistral două idei conducătoare ale teologiei creștine: divinitatea Logosului, a Fiului lui Dumnezeu, și întruparea Lui pentru mântuirea lumii, idei care constituie pilonii cugetării teologice a Sfântului Atanasie.

Așa cum Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan împrumută termenul Logos³³ din mediul cultural elevat al timpului său³⁴, aplicându-l însă unui conținut întru totul creștin, tot așa și Sfântul Atanasie cel Mare utilizează termenul ὁμοούσιος, socotind că exprimă, pentru oricine, cel mai bine conținutul învățăturii revelate despre consubstanțialitatea și egalitatea Fiului cu Tatăl.

La Sfântul Evanghelist Ioan, în Prolog, Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Fiul sunt numiți simplu Dumnezeu și Cuvântul (*Logosul*). Tatăl, prima persoană a Treimii, este Cel care are în sine plinătatea vieții. Plinătatea ființei dumnezeiești a Tatălui se rostește viu de către El ca adevăr și Cuvânt. „Tatăl este astfel Dumnezeu care rostește, iar Fiul este Cel rostit. Fiul este ideea infinită a lui Dumnezeu, plinătatea ființială, plinătatea de valoare și de ordine a lui Dumnezeu, și anume ca față deschisă, descoperită de Logos. Acest Logos, acest al doilea El în Dumnezeu, S-a făcut om în Hristos”³⁵.

Firește, dat fiind că Sfântul Evanghelist Ioan întrebuințează termenul *logos* într-un scop bine determinat, nici un teolog obiectiv nu va putea să afirme că prin aceasta s-ar fi atins cât de puțin puritatea vestirii evanghelice, lăsând să se strecoare vreo influență elină. Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan nu face decât să pună în slujba propovăduirii această importantă numire, păstrând cu sfințenie întreagă și fără nici o știrbire originalitatea Revelației.

Abia mai târziu, prin erezii, s-a încercat ca odată cu noțiunea de *logos*, sau și cu alte categorii filozofice, să se introducă în creștinism

³² „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul... Toate prin El s-au făcut și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut (...) și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (Ioan 1, 1-3, 14).

³³ Noțiunea de λόγος este una dintre roadele cele mai profunde și mai de valoare ale gândirii antice.

³⁴ Pr. Vlad Sofron, *Prologul Evangheliei a patra*, Cluj, 1937.

³⁵ *Ibidem*, Prefața, p. 11, nota 31.

și ceva din spiritul elin. În acest caz, noțiunea de *logos* nu caută să fie numai slujitoare, ci și să stăpânească gândirea creștină, prin aceea că unor eretici – și arienii sunt printre aceștia – li s-a părut că prin categorii filosofice pot să meargă mai adânc și mai departe decât Scriptura și Tradiția, cu pretenția chiar de a îmbogăți tezaurul creștin. Rădăcina ereziei ariene trebuie căutată tocmai în faptul „că ea voia să descifreze rațional, cu ajutorul noțiunii grecești de *logos*, taina vieții lăuntrice dumnezeiești, pe când Sfântul Evanghelist Ioan întrebuițase această noțiune tocmai pentru a denumi marea taină a vieții lăuntrice dumnezeiești, dar totodată lăsând-o pe aceasta neatinșă în temă”³⁶. Logica greacă (păgână), odată admisă drept conducătoare sau și numai lămuritoare principală, ducea firesc spre erezie. Aceasta fiindcă în cugetarea religioasă creștină, de îndată ce gândirea filosofică (cu multele ei curențe și atitudini diferite) vrea să-și stabilească o linie proprie, deosebită sau paralelă cu vestirea biblică, pe lângă tradiția bisericească și practica liturgică, drumul ereziei este larg deschis.

Tocmai acest lucru s-a petrecut și cu Arie și adepții lui. Nepunând înțelege misterul Sfintei Treimi și nici pe cel al persoanei divino-umane a lui Iisus Hristos și fără respectul întreg cuvenit Revelației, căutând să pătrundă acel mister, să-l coboare propriu-zis la nivelul înțelegerii lor, arienii s-au afirmat ca subordonaționiști extremiști și au micșorat în așa măsură divinitatea Logosului, încât, în concepția lor, Acesta n-a mai rămas cu caracter divin decât prin adopție, fără însă să-l declare simplu om.

Pretinzând că lămuresc noțiuni principale din Prologul Evangheliei de la Ioan – în care se spune precis că Logosul este Dumnezeu și că S-a făcut om –, arienii, pentru a rămâne în cadrul unei logici liniare, au susținut, cum am văzut, o învățătură despre un Logos cu caracter divin de rang secund, Care, întrupându-se, a luat un trup omenesc fără suflet, nefiind deci Dumnezeu și om, cum învață Revelația, ci ceva care nu este nici Dumnezeu, nici om. Arianismul lovea astfel nu numai în divinitatea Mântuitorului, ci și în omenitatea Lui și făcând aceasta, lovea în învățătura creștină despre răscumpărare, dogmă centrală a Bisericii. Căci răscumpărare reală există numai dacă adevăratul Fiu al lui Dumnezeu S-a făcut

³⁶ *Ibidem*, pp. 12-13.

cu adevărat om, devenind frate al tuturor oamenilor și țel al omului nou, împăcat în Persoana Sa cu Dumnezeu Tatăl, fiind astfel singurul mijlocitor între Dumnezeu și oameni. Răscumpărare reală nu există dacă Fiul lui Dumnezeu nu este Dumnezeu adevărat, deoființă (ὁμοούσιος) cu Tatăl, și dacă nu S-a făcut om adevărat, pentru mântuirea lumii.

Învățătura ariană, lovind în aceste două elemente fundamentale ale doctrinei creștine – deplinătatea divinității Mântuitorului și deplinătatea omenității Sale –, pune în discuție însăși ființa creștinismului ca religie a mântuirii.

Sfântul Atanasie cel Mare a văzut cu desăvârșită claritate toate acestea și a fost tot timpul vieții sale luptător neabătut împotriva arianismului în întregimea lui, nu numai împotriva vreuneia dintre învățăturile acestuia. Dar cum învățătura ariană despre trupul fără suflet al Domnului nu era decât o consecință a învățaturii greșite despre divinitatea Lui, despre raportul Fiului cu Tatăl, mai ales aceasta din urmă a fost avută în vedere atunci când se vorbea de arianism, cealaltă fiind lăsată oarecum în umbră.

Astfel, apărătorii dreptei credințe au combătut arianismul cu deosebire pe tema divinității Fiului, însă în chiar această merituosă acțiune de combatere au apărut uneori învățături greșite, noi erezii cu privire la omenitatea lui Hristos, din cauza necuprinderii în întregime a adevărului creștin. Dintre acești apărători ai Ortodoxiei, cel mai important este, fără îndoială, Sfântul Atanasie cel Mare, cel care, cu adâncă pătrundere și cu cea mai largă perspectivă, are în vedere Ortodoxia în întregimea ei, nu numai vreo parte din ea, fiind tot așa de bun apărător al divinității lui Hristos, ca și al omenității Sale, poate, mai bine zis, teolog al răscumpărării creștine, cu tot ceea ce implică aceasta. Sfântul Atanasie cel Mare își dădea bine seama, poate mai bine decât ceilalți din vremea lui, că arianismul vizează întregimea învățaturii ortodoxe despre mântuire. Din acest motiv ὁμοούσιος la Sfântul Atanasie cel Mare nu constituie decât una dintre piesele teologiei lui, mult mai cuprinzător decât arăta la început aceste termen. Sf. Atanasie cel Mare a caracterizat credința creștină exclusiv ca credință în mântuirea prin Dumnezeu-Omul Cel deoființă (ὁμοούσιος) cu Dumnezeu, și în mijlocirea Lui pentru întreaga omenire; astfel a deosebit el creștinismul de toate celelalte religii și i-a apărut prin aceasta conținutul lui propriu³⁷.

³⁷ *Ibidem*, p. 24.

Mântuirea prin Dumnezeu Care S-a făcut om este ideea centrală a Sfântului Atanasie cel Mare. Între teologii veacului al IV-lea, veacul de aur al literaturii patristice, care fundamentau teologic și evidențiau deplin adevărul credinței în dumnezeirea Logosului întrupat Sfântul Atanasie cel Mare ocupă primul loc³⁸.

1. În opoziție cu Arie, care pleca de la ideea transcendenței absolute a lui Dumnezeu, Care nu-Și poate comunica ființa, Sfântul Atanasie cel Mare pleacă de la faptul mântuirii. Cuvântul întrupat este înainte de toate Mântuitor, prin aceea că în El omul se îndumnezeiește și devine fiu adoptiv al lui Dumnezeu. Dar Cuvântul, Mântuitor fiind, este cu adevărat Dumnezeu, întrucât El n-ar putea îndumnezei pe om și nu l-ar putea ridica pe acesta la filiație (înfiere) divină, chiar și numai adoptivă, decât fiind El Însuși cu adevărat și prin natură Dumnezeu și Fiu al lui Dumnezeu. Deci Fiul lui Dumnezeu este Dumnezeu adevărat, de aceeași ființă (ὁμοούσιος) cu Tatăl, fiindcă prin întruparea Lui se poate îndumnezei creatura: „Dacă El (Cuvântul) ar fi și El numai prin participare, și nu în Sine, dumnezeirea și icoana substanțială a Tatălui, El n-ar putea să îndumnezeiască, fiindcă El Însuși ar fi îndumnezeit”³⁹.

Mai întâi de toate, faptul mântuirii prin Cuvântul întrupat pretinde ca El să fie Dumnezeu adevărat și desăvârșit, fiindcă creatura nu poate primi un ajutor de acest fel de la o altă creatură. Astfel, Sfântul Atanasie cel Mare își orientează soteriologic demonstrația teologică a divinității Cuvântului întrupat. „Dacă Fiul este făptură și dacă făpturile raționale au una și aceeași natură (ca El), atunci făpturile nu vor avea nici un ajutor de la o făptură, pentru că toate au nevoie de harul lui Dumnezeu”⁴⁰.

2. Sfântul Atanasie cel Mare respinge ideea ariană că Dumnezeu, din cauza transcendenței Sale, nu poate crea nemijlocit, ci exclusiv prin Logos, creat în acest scop. Afirmatia ariană este pur arbitrară și în plus face confuzie între creația de fapt prin Logos și o pretinsă necesitate absolută de a se crea prin El. De fapt, Cuvântul este

³⁸ Eduard Weigl, *Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius*, Paderborn, 1914, p. 14.

³⁹ *Despre sinoade*, 51, PG, XXVI, col. 784 B; *Contra arienilor* I, PG, XXVI, col. 44 D-45 AC: I, 39, PG, XXVI, col. 92 C-93 B; II, 69 PG, XXVI, col. 293 AC.

⁴⁰ *Contra arienilor*, II 41, PG, col. 233 B și 42, PG, col. 236 BC-237 AC.

creator⁴¹ - „Toate printr-Însul s-au făcut” (Ioan 1, 3) -, dar, în principiu și în chip absolut aceasta nu era necesar, ca și cum altfel era imposibil în sine. Căci personalitatea divină a Cuvântului nu se explică prin rolul Lui demiurgic, ci prin deoființimea (*omousia*) și egalitatea Lui cu Tatăl. Dacă Dumnezeu n-ar putea să creeze în mod nemijlocit, nici Cuvântul n-ar putea să o facă, întrucât Cuvântul este de aceeași ființă cu Tatăl; iar dacă Cuvântul este creat (concepția ariană), atunci Dumnezeu care L-a creat poate să creeze nemijlocit prin Sine Însuși, fără ca aceasta să fie nevrednic de El. „Dacă pentru Dumnezeu nu este nevrednic să se îngrijească de lucruri atât de neînsemnate, de un fir de păr din cap, de o vrabie (Matei 10, 29) și de iarba câmpului, atunci nu era nedemn pentru Sine să le și creeze pe toate acestea”⁴².

3. Unitatea lui Dumnezeu este o învățătură de bază a Revelației. Dumnezeu este unul, monadă indivizibilă; nu există decât un principiu suprem, cunoaștem un singur principiu (μίαν ἀρχὴν οὐδαμῶς)⁴³. Dar știm că Fiul este real distinct de Tatăl⁴⁴. Cu toate acestea, Fiul are aceeași ființă cu Tatăl. Unitatea divinității se menține prin existența distinctă a Fiului, pentru că Acesta este născut, nu creat, nașterea luminează taina. Cel născut este icoana perfectă a Celui-ce-este; Celui născut I se comunică tot ceea ce este în Cel ce naște: ființă, atribute, mărire, Astfel provine Fiul de la Tatăl, nașterea Fiului din Tatăl este, se înțelege, o mare taină; iar Sfântul Atanasie nu se simte chemat să încerce pătrunderea rațională a unei taine cu adâncimi insondabile, pe care însă Revelația o mărturisește hotărât.

La întrebarea „este nașterea voluntară din partea lui Dumnezeu sau nu?”, Sfântul Atanasie răspunde: și da, și nu. Da, întrucât nu este contrară voinței Lui Dumnezeu și nu-i este impusă de nimeni; nu, întrucât nu rezultă din vreo deliberare a voinței libere, nu se întemeiază pe voință, ci pe ființă, ca expresie necesară a acesteia. Tatăl în mod necesar voiește și iubește pe Fiul, așa cum în mod necesar Se voiește și Se iubește pe Sine. De aceea nașterea este și voluntară, și necesară⁴⁵.

⁴¹ Despre hotărârile Sinodului niceean, 30 PG, XXV, col. 472 B. *Contra arienilor*, 11, 40, PG, XXVI, col. 232 A. s.v.

⁴² *Ibidem*, II, 24-25 PG, XXVI, col. 201 A.

⁴³ *Contra arienilor*, III, 15 PG, XXVI, col. 353 A.

⁴⁴ *Ibidem*, 111, 4 PG, XXVI, col. 328 C-329 AB.

⁴⁵ *Ibidem*, I, 16 PG, XXVI, col. 44 D-45 AB; III, 62 PG, XXVI, col. 453 BC.

Cum era și firesc, exprimând conținutul credinței, Sfântul Atanasie cel Mare utilizează comparații și analogii împrumutate fie din Sfânta Scriptură, fie din mediul cultural alexandrin, cum sunt: strălucirea și lumina sau râul și izvorul. Astfel, strălucirea provine din soare (din lumină), fără ca substanța soarelui să se împartă sau să diminueze; aceasta rămâne întreagă, precum rămâne și strălucirea întreagă. Așa și râul provenit din izvor: izvorul nu este râul și râul nu este izvorul, dar și unul și altul sunt aceeași apă care curge de la izvor în râu. Tot așa dumnezeirea trece de la Tatăl la Fiul, fără să se împartă și fără să se despartă. Și tot așa și la Duhul Sfânt. Același lucru este valabil și dacă se iau în considerare Cele Trei Persoane dumnezeiești împreună: aceasta nu înseamnă a recunoaște trei sori, ci un soare cu lumina și strălucirea lui.

Comparațiile Sfântul Atanasie cel Mare, și în general ale teologiei alexandrine, sunt dinamice, nu statice, ele căutând astfel să înfățișeze divinitatea ca o viață desăvârșită din care izvorăsc sau iradiază toate perfecțiunile divine.

4. Nașterea Fiului este din veșnicie. Tatăl totdeauna a fost Tată, însuși numele de Tată implică existența Fiului. Nimeni nu e tată fără să aibă fiu. Numai într-un sens larg se vorbește despre Tatăl că este Tată al făpturilor⁴⁶. El (Fiul) nu este o făptură, nici o plăsmuire, ci naștere proprie a ființei Tatălui. De aceea este El adevărat Dumnezeu și deoființă cu adevăratul Părinte. Toți ceilalți însă, cărora s-a zis: „am spus: voi sunteți dumnezei” (Psalm 81, 6), au acest har de la Tatăl numai prin participarea la Logos în Duhul. Pentru că El este icoana naturii Tatălui, lumină din lumină, putere și chip adevărat al ființei Tatălui. Căci așa spune Domnul: «Cine M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl» (Ioan 14, 9). Iar El a fost și este totdeauna și niciodată n-a fost ca El să nu fie. Că de vreme ce Tatăl este veșnic, așa este veșnic și Logosul și înțelepciunea Lui⁴⁷.

5. Veșnicia Fiului este implicit afirmată în aceea că Fiul este chipul, reflexul, strălucirea Tatălui. Fiul este adevărul și înțelepciunea. Dacă Fiul n-ar fi din veșnicie, ar fi fost o vreme când Tatăl ar fi fost

⁴⁶ *Ibidem*, II, 41 PG, XXVI, col. 233 AC; III, 6 PG, col. 353 C.

⁴⁷ *Ibidem*, I, 9 PG, XXVI, col. 29 A.

fără chip, fără strălucire, fără înțelepciune, fără rațiune (ἄσχοφος καὶ ἄλογος)⁴⁸.

a) Fiind chipul și strălucirea Tatălui, Fiul este veșnic alături de Tatăl. „Fiul este chipul și strălucirea Tatălui, față și adevăr... Dacă Fiul nu era înainte de a fi fost născut, atunci adevărul nu era totdeauna în Dumnezeu... Căci dacă Tatăl era, atunci era în El totdeauna adevărul, care este Fiul, Cel ce zice: «Eu sunt adevărul»” (Ioan 14, 6). Și dacă ființa există, atunci trebuie cu necesitate să existe imediat fața și chipul ei. Căci nu din afară este numit chipul lui Dumnezeu, ci Dumnezeu însuși este născător al acestui chip, în care se privește El însuși pe Sine și de care El însuși Se bucură, cum spune Fiul însuși: «Eu eram acela de care se bucura El»” (Proverbe 8, 30). Când deci nu s-a văzut Tatăl pe Sine în Chipul Său sau când nu s-a bucurat El însuși în Acesta, ca să poată susține cineva: Chipul este scos din neființă, iar Tatăl nu S-a bucurat mai înainte ca Chipul să fi fost făcut? De asemenea, cum ar putea plăsmuitorul și creatorul să se privească pe sine într-o ființă creată și devenită? Căci Chipul trebuie să Fie așa cum este și Tatăl Său⁴⁹.

b) Fiul fiind Logosul creator și înțelepciunea creatoare a Tatălui, Tatăl nu poate fi conceput ca Fiind vreodată lipsit de Acesta. De unde, iarăși, veșnicia Fiului. „Dacă Dumnezeu este creator și făuritor, însă creează făptura prin Fiul, și dacă nimic nu poate fi văzut că apare pe altă cale decât anume prin Logos, atunci, fiindcă Dumnezeu este creator, nu este blasfemiator să se susțină că Logosul Lui creator și înțelepciunea Lui creatoare cândva n-ar fi fost? Căci aceasta ar echivala cu susținerea că Dumnezeu, dacă nu are în Sine Logos creator propriu, ci Acela în care El creează îi este străin, și după Ființă tot așa îi este neasemenea, atunci, de asemenea, nu este creator. Atunci însă ei (arienii) trebuie să ne spună – sau mai bine să vină îndată la concepția ateismului propozițiilor lor: a fost o dată un timp când El nu era, și: El nu era înainte de a fi fost născut”⁵⁰.

c) Veșnicia Fiului lui Dumnezeu este cerută și de veșnicia Sfintei Treimi. Altfel ar trebui să se admită că Sfânta Treime a apărut în timp sau, în orice caz, că nu este fără de început. Căci dacă Logosul

⁴⁸ *Ibidem*, I, 14 PG, XXVI, col. 41 AC; I, 25 PG, XXVI, col. 64 AB. *Despre hotărârile Sinodului niceean*, 12 PG, XXV, col. 436 CD și 15 PG, col. 441 AC.

⁴⁹ *Contra arienilor*, I, 20 PG, XXVI, col. 53 BC.

⁵⁰ *Ibidem*, I, 17 PG, XXVI, col. 45 D-col. 48 AB.

nu există din eternitate dimpreună cu Tatăl, atunci Treimea nu este eternă, ci a existat mai întâi o unitate, însă mai târziu, prin sporire, a devenit o Treime... Și iarăși: Dacă Fiului nu Îi este proprie nașterea din Ființa Tatălui, ci a devenit din neexistență, și a fost cândva un timp când nu era Treime, ci numai o unitate; și odată ar fi Treimea cu lipsuri, iar altă dată deplină: cu lipsuri înainte de a fi Fiul, deplină după ce a fost El. Și atunci ar fi creatul alăturat Creatorului, iar ceea ce odată nu exista ar fi dimpreună cu Cel veșnic, socotit și mărit ca Dumnezeu. Ba, mai mult, Treimea Se găsește ca fiind în Sine însăși neasemenea, compusă din naturi și esențialități străine și diferite. Aceasta însă nu înseamnă nimic altceva decât a se admite o apariție treptată a Treimii”⁵¹.

d) Eternitatea Fiului lui Dumnezeu rezultă din contrazicerile în care se cade dacă se admite ideea că El este schimbător. „Dacă Logosul este schimbător și poate să devină altfel, atunci unde Se va opri El și unde va fi ajuns El la sfârșitul creșterii Sale, cum poate să fie cel schimbător asemănător Celui neschimbător? Iar cel ce a văzut pe cel ce se schimbă, cumva crede că a văzut pe Cel ce nu Se schimbă, în care stadiu al devenirii Sale ar trebui deci să se găsească El când trebuie să se poată vedea în El Tatăl? Căci, evident, nu totdeauna se va vedea în El Tatăl, de vreme ce Fiul Se schimbă neîntrerupt ... Tatăl este neschimbător și imuabil..., este totdeauna Același. Dacă însă Fiul este schimbător și nu este totdeauna același..., cum poate El, cel făcut astfel, să fie chipul Tatălui, de vreme ce El nu este asemănător Lui (Tatălui) în neschimbabilitatea Lui?... Totuși, acela care a văzut pe Fiul a văzut pe Tatăl... Așa este deci neschimbat (Logosul), Chipul lui Dumnezeu cel neschimbător. Căci «Iisus Hristos este același și ieri și azi și în veșnicie»” (Evrei 13, 8)⁵².

e) Numirile de „viață” și „înțelepciune” date Fiului cuprind și ele ideea veșniciei Lui, alături de Tatăl. Dacă Dumnezeu este izvorul înțelepciunii și este numit așa, după cum se spune la Ieremia: „Pe Mine M-au părăsit, Cel ce sunt izvorul apei celei vii” (2, 13), din aceasta rezultă pe drept cuvânt că viața și înțelepciunea nu sunt străine ființei izvorului, ci proprii, și niciodată fără existență, ci, dimpotrivă, că erau totdeauna. „Dar Fiul este Acela care zice:

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Contra arienilor*, I, 35-36 PG, XXVI, col. 84 AC-85AB.

«Eu sunt viața» (Ioan 14, 6) și „Eu, înțelepciunea, sălășluiesc în minte” (Proverbe 8, 12). Acum, cum nu va fi fără Dumnezeu acela care zice: Era o dată un timp când Fiul nu era? Pentru că aceasta ar echivala cu susținerea: A fost o dată un timp când izvorul era sec, fără să fi fost viața și înțelepciunea... Adevărul, dimpotrivă, mărturisește că Dumnezeu este izvorul veșnic al propriei Sale înțelepciuni. Dacă însă izvorul este veșnic, atunci trebuie ca și înțelepciunea să fie veșnică. Căci în ea s-au născut toate, cum cântă David: „Toate într-o înțelepciune le-ai făcut” (Psalm 103, 24); și Solomon zice: „Dumnezeu a întărit pământul prin înțelepciunea Sa și cerurile le-a pregătit cu priceperea” (Proverbe 3, 19). Înțelepciunea este însuși Logosul, și prin El s-a făcut totul, cum zice Ioan, și fără El nu s-a făcut nimic. Iar El este Hristos: „Pentru că Unul este Dumnezeu Tatăl, din Care sunt toate și noi într-Însul suntem; și Unul este Domnul Iisus Hristos, prin Care sunt toate și noi printr-Însul” (I Corinteni 8, 6)⁵³.

6. Divinitatea Fiului, deci *omousia* cu Tatăl, implicit veșnicia Lui, rezultă necesar și din aceea că nu poate fi considerat ca aparținând lumii, întrucât lumea este făcută prin El (Cuvântul), iar atunci El însuși nu poate fi socotit ca aparținând lumii. Cine adică se încumetă să susțină că Acela prin Care este lumea aparține lumii, va avea sigur și despre Dumnezeu, din Care este lumea, aceeași părere. Dacă însă cineva arată această părere ca absurdă de la sine, iar pe Dumnezeu Îl desparte de lume ca pe un altul decât ea, trebuie după cuviință să numească și pe Fiul Tatălui, Cel unul născut și deoființă (cu Tatăl), ca fiind deosebit de lume. Fiul Însuși însă e așa cum e și Tatăl, a Cărui naștere, Logos și înțelepciune este El. Căci aceasta este caracteristic Fiului în raport cu Tatăl și aceasta arată pe Tatăl ca Tatăl al propriului Fiu; și astfel nu se poate contesta lui Dumnezeu vreodată Logosul, nici Fiului vreodată existența, căci cum ar fi El Fiu dacă n-ar fi din Tatăl, sau cum ar fi El Logos și înțelepciune dacă El n-ar fi totdeauna propriu Tatălui?”⁵⁴.

7. *Omousia* Fiului cu Tatăl este afirmată, tot așa, în adevărul că Fiul este singur Fiu propriu și adevărat, că Tatăl prin Fiul creează și Se descoperă, că la botez este numit împreună cu Tatăl, că harul se dăruiește prin Fiul, că Fiul este acolo unde este Tatăl, ca strălucirea

⁵³ *Ibidem*, I, 19 PG, XXVI, col. 49 C – 52 AB.

⁵⁴ *Ibidem*.

cu lumina, că în general ceea ce face Tatăl, face și Fiul. „Există un singur Logos al lui Dumnezeu, Care este singur Fiu propriu și adevărat din ființa Sa și Care are în Sine unitatea neîmpărțibilă a dumnezeirii cu Tatăl Său... Căci dacă nu este așa, pentru ce creează Tatăl prin El și prin El Se descoperă tuturor celor ce binevoiește și-i luminează? Sau pentru ce la săvârșirea botezului este numit Fiul împreună cu Tatăl? Căci răspunsul că Tatăl nu este suficient, este o vorbă fără Dumnezeu; însă dacă El este suficient – și aceasta se spune cu dreptate –, pentru ce e nevoie și de Fiul la creație sau la sfânta baie?... Sau pentru ce, după părerea voastră (a arienilor), s-a transmis credința într-un Creator și într-un creat? Căci dacă botezul se face pentru ca să ne unim cu dumnezeirea, pentru ce atunci este nevoie de făptură? Dacă însă el se face pentru ca noi să ne unim cu Fiul, o făptură, atunci tocmai după părerea voastră, chemarea Fiului la botez este inutilă. Căci Dumnezeu, Care Și-a făcut pe Hristos Fiu, este în stare să ne facă și pe noi fii... Nu pentru aceea este numit împreună și Fiul, pentru că ceva nu i-ar ajunge (Tatălui), și nici simplu și ca la întâmplare, ci pentru că El este Logosul lui Dumnezeu și înțelepciunea proprie și că strălucirea Sa stă totdeauna împreună cu Tatăl. De aceea harul pe care îl împărtășește Tatăl, numai prin Fiul poate să Fie dăruit; căci Fiul este în Tatăl ca strălucirea în lumină. Deci nu ca și cum Dumnezeu ar avea nevoie, ci ca Tatăl a întemeiat El pământul prin înțelepciunea Sa, și prin Logosul ieșit din El a făcut totul și prin Fiul a întărit El sfânta baie. Unde este Tatăl, acolo este și Fiul... și după cum ceea ce lucrează Tatăl, prin Fiul lucrează, iar Domnul Însuși zice: «Ceea ce pe Tatăl Îl văd că lucrează, aceea fac și Eu» (Ioan 5, 19), așa la împărtășirea botezului pe acela pe care îl botează Tatăl pe acela îl botează Fiul, și cel pe care-l botează Fiul acela se sfințește în Duhul Sfânt... Trebuie ca acolo unde este Tatăl sau unde este numit, totdeauna să fie și Fiul; iar la botez este numit Tatăl, așa că trebuie să fie numit și Fiul împreună (cu El)... Unul este și harul, care se împărtășește de Tatăl și de Fiul, cum scrie Pavel în fiecare epistolă: «Har vouă și pace de la Dumnezeu, Tatăl nostru și de la Domnul Iisus Hristos» (Romani 1, 7)”⁵⁵.

8. Chipul deosebit în care Tatăl este în sfinți și în Fiul, Care este puterea și înțelepciunea Tatălui, arată tot deoființimea Fiului cu

⁵⁵ *Ibidem*, II, 41-42 PG, XXVI, col. 233 AC – 236 AB.

Tatăl. „Deplin și desăvârșit este Tatăl, iar plinătatea divinității este Fiul. Dumnezeu nu este în același chip în sfinți, pe care îi întărește, și în Fiul, Care este însăși puterea și înțelepciunea Tatălui. Ființele create se sfințesc prin participarea la El în Duh, însă Fiul Însuși nu este prin participare Fiu, ci, dimpotrivă, El este propria naștere a Tatălui. Iarăși, de asemenea. Fiul nu este în Tatăl în înțelesul locului scripturistic: «în El viem, ne mișcăm și suntem» (Fapte 17, 28), căci așa ca dintr-un izvor iese El din Tatăl, ca viața în care totul se însufletește și totul își are existența”⁵⁶.

9. Îndeosebi nașterea arată că Fiul are aceeași ființă cu Tatăl, astfel că ceea ce se spune despre Tatăl se spune și despre Fiul, afară de aceea că Acesta este Fiu, nu Tată. „Născutul nu este neasemănător născătorului; ba el este chiar chipul său, și tot ce are Tatăl are și Fiul. De aceea nici nu este Fiul un alt Dumnezeu, căci chiar dacă Fiul ca născut este altul, totuși El este același ca Dumnezeu. Iar El și Tatăl una sunt prin comunitatea firii și prin proprietatea aceleiași dumnezeiri. Căci și strălucirea este lumină, și anume nu a doua față de soare; de asemenea, nu o altă lumină și nu pe temeiul participării la el, ci ea (strălucirea) este într-un tot propriu lui născută. O astfel de naștere este însă cu necesitate o singură lumină, și nu se poate cu dreptate să se spună că sunt doi luminători, ci cu dreptate, că soarele și lumina sunt doi; una însă lumina din soare care luminează toate. Și în acest mod este și divinitatea Fiului aceea a Tatălui, pentru care lucru de asemenea ea este de neîmpărțit, și în felul acesta este numai un singur Dumnezeu și nu este nici un altul în afară de El. Deci întrucât Ei sunt în acest mod una, același lucru ce se spune despre Fiul se spune tot așa și despre Tatăl, numai că El nu este numit Tată”⁵⁷. Tatăl este în chip esențial Tată și, așa fiind, naște din eternitate în chip necesar pe Fiul, fără împărțire sau despărțire.

Născut din veșnicie, Fiul este cu necesitate din ființa Tatălui (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς)⁵⁸. Iar a fi din ființa Tatălui nu înseamnă

⁵⁶ *Ibidem*, III, 1 PG, XXVI, col. 324 BC.

⁵⁷ *Ibidem*, III, 4 PG, col. 328 C-329 AB.

⁵⁸ Această expresie, care există în Simbolul niceean și e echivalentă cu ὁμοούσιος τῷ πατρί, se bucură de o atenție deosebită din partea Sf. Atanasie cel Mare, ea constituind condamnarea expresă a arianismului. *Despre hotărârile Sinodului niceean*, 19 PG, XXV, col. 449 A, 23 PG, XV, col. 457 A. *Despre sinoade*, 41, PG, XXVI, col. 765 AC.

a avea numai o parte din această ființă, întrucât ființa Tatălui nu poate fi împărțită, cum se întâmplă în nașterea umană. „Dumnezeu este indivizibil și în mod indivizibil și impasibil este Tată al Fiului”⁵⁹. Așadar, Fiul are în sine toată Ființa Tatălui, care, comunicându-i-se, nu se poate împărți, așa încât în chip necesar îi este dată întreagă. Și de aceea Tatăl nici nu poate avea decât un singur Fiu propriu⁶⁰. Fiul are tot ce are Tatăl, numai că unul este născut, iar altul, născător. De aceea Fiul este în chip necesar ὁμοούσιος cu Tatăl, nu simplu ὅμοιος (asemănător).

Termenul ὅμοιος, specific pentru semiarieni, este în genere respins de Sfântul Atanasie, fiindcă el se pretează la confuzii, nu înlătură în mod expres subordinaționismul, nu afirmă suficient unitatea și identitatea de ființă, nu denumește decât o asemănare accidentală și exterioară, putându-se aplica la ființe de specii diferite, cum sunt câinele și lupul, cositorul și argintul, și fiindcă nu implică derivarea ființei asemănătoare din aceea cu care se aseamănă⁶¹. Astfel că termenul ὁμοιούσιος nu este unul bine ales. Aceasta fiindcă spunându-se despre ceva că este asemănător după ființă (ὅμοιος κατ' οὐσίαν) cu altceva, nu se spune mai mult despre substanța aceluia decât ca despre un simplu atribut sau accident; în orice caz, nu se spune mai mult despre ea, decât că este din participare (ἐκ μετονοσίαν)⁶².

E drept că Sfântul Atanasie însuși – în lucrări cu oarecare tendințe irenice, dar fără părăsirea intransigenței doctrinare – se arată uneori dispus să accepte și pe ὅμοιος, însă adăugând de îndată ἐκ τῆς ὁμοιοῦς, pentru a se pune accentul necesar pe unitatea de Ființă, pe care ὅμοιος o lasă în umbră sau chiar o strică⁶³.

Toate inconvenientele pe care ὅμοιος nu le poate ocoli sunt hotărât și fără nici o confuzie evitate de ὁμοούσιος, fiindcă el arată că ființele la care se aplică au aceeași ființă sau substanță și că una dintre ele își are originea în cealaltă. De aceea Părinții de la Niceea au fost dumnezeiește insuflați când au introdus acest termen în Simbol, altul mai bun neputându-se concepe⁶⁴.

⁵⁹ *Despre hotărârile Sinodului niceean*, 11, PG, XXV, col. 436 A. *Contra arienilor*, I, 28 PG, XXVI, col. 69 AC.

⁶⁰ *Ibidem*, III, 6 PG, col. 332 C; I, 16, col. 45 C; II, 24, col. 197 B.

⁶¹ *Despre sinoade*, 41, PG, XXVI, col. 765 AC și 53, col. 788 BD - 789 A.

⁶² *Ibidem*, 53 PG, XXVI, col. 788 CD.

⁶³ *Despre hotărârile Sinodului niceean*, 20 PG, XXV, col. 449 CD - 452 AD.

⁶⁴ *Idem*, 41, PG, XXVI, col. 765 A.

Unii, ca Harnack⁶⁵ de pildă, au afirmat că Sfântul Atanasie cel Mare către sfârșitul vieții și-a mai slăbit atașamentul față de ὁμοιούσιος și, fără să bage de seamă, și-a slăbit chiar și rigoarea doctrinară, apropiind înțelesul lui ὁμοούσιος de acela al lui ὁμοιούσιος. Dar, cum observă Tixeront⁶⁶, afirmația lui e eronată, căci Sfântul Atanasie nu renunță nici în fond, nici ca formă la ceea ce a definit Sinodul niceean. Dovadă stau tocmai scrierile *Despre sinoade* și *Despre hotărârile Sinodului niceean*, pe care caută să se sprijine părerea amintită și în care se vorbește despre ταυτότης, nu despre ὁμοιούσιος; de ταυτότης τῆς οὐσίας, care este un echivalent al lui ὁμοούσιος.

O părere contrară are Loofs⁶⁷, după care Sfântul Atanasie se simte cu atât mai tare legat de sensul niceean al lui ὁμοούσιος, cu cât înaintea în vârstă; ba, mai mult, ceea ce se observă în ultimele sale scrieri este cu deosebire accentul pus pe unitatea lui Dumnezeu și mult mai slab cel pus pe trinitatea persoanelor dumnezeiești.

În gândirea teologică a Sfântului Atanasie cel Mare, evident că principala idee exprimată prin ὁμοούσιος este unitatea ființei divine. Dar, în același timp, este de notat că nu termenul în sine prezenta pentru Sfântul Atanasie cea mai mare importanță, ci dogma a cărei expresie este termenul acesta. Astfel că în lucrările în care Sfântul Atanasie apără față de atacurile ariene și semiariene puritatea dogmei trinitare, termenul ὁμοούσιος este folosit foarte puțin. În primele trei cuvântări contra arienilor, ὁμοούσιος nu apare decât o singură dată⁶⁸. Pentru expunerea și apărarea dogmei, Sfântul Atanasie crede că e suficient să utilizeze în locul lui ὁμοούσιος, dar cu sensul lui, pe ὁμοιᾶς οὐσίᾳς, ὅμοιος ὅμοιος κατ' οὐσίαν, ὅμοιος κατὰ πάντα. Dar, în genere, termenii trinitari ai Sfântului Atanasie se leagă fie ca formă, fie ca înțeles, de formulele Simbolului – fără căutare de termeni noi – și pe ei îi opune termenilor echivoci ai arienilor, ἀγέννητος și γεννητός, cu care se fac mai mult speculații filosofice, arătând mai degrabă apartenența de școală, decât teologie întemeiată pe Revelație⁶⁹. Acestora, (arienilor) le spune Sfântul Atanasie: „Domnul a poruncit să fim botezați nu în numele lui ἀγέννητος

⁶⁵ Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, p. 261.

⁶⁶ Tixeront, *Histoire des Dogmes*, II, Paris, 1924, pp. 71-72.

⁶⁷ Loois, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, ed. 4-a, p. 241.

⁶⁸ *Contra arienilor*, I, 9 PG, XXVI, col. 29 A.

⁶⁹ X. Le Bachelet, *art. Athanase (Saint) DTC*, vol. I, p. 2, col. 2172.

și al lui γεννητός, nu în numele Creatorului și al creaturii, ci în numele Tatălui, al Fiului și al Duhului Sfânt”⁷⁰.

Teologia trinitară atanasiană se completează cu învățătura despre *omousia* Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul. Ea este expusă îndeosebi în epistolele către Serapion. Duhul Sfânt face parte din Sfânta Treime, nu este creatură, este Dumnezeu adevărat, are aceeași fire dumnezeiască a Tatălui și a Fiului, cărora le este ὁμοούσιος⁷¹. Împreună cu Duhul Sfânt Treimea este completă, desăvârșită. Ea este veșnică, nu se formează treptat, n-a fost nicicând când să nu fi fost întreagă și perfectă⁷², „întreaga Treime este un singur Dumnezeu... Treimea este indivizibilă. Dumnezeuire este una. Un singur Dumnezeu peste toți, în toți. Aceasta este credința Bisericii universale. Căci Domnul a întemeiat-o și a fundamentat-o ca Treime când a zis către Apostolii Săi: «Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh». Dacă Duhul Sfânt ar fi o creatură, El nu L-ar fi pus în rând cu Tatăl, pentru a nu se face o Treime eterogenă, prin amestecul unui element străin. Oare îi lipsește ceva lui Dumnezeu, pentru ca să-Și adauge o substanță străină dimpreună cu care să i se facă adorat? Blasfemie!”⁷³. Același lucru îl susține Sfântul Atanasie împotriva arienilor: „Nu există în Treime decât o singură și veșnică Dumnezeuire”⁷⁴. Așa a mărit totdeauna Biserica pe cele trei persoane dumnezeiești, într-o aceeași cinste, aceeași putere și aceeași mărire⁷⁵.

Odată cu reconfirmarea lui de către Sinodul al II-lea Ecumenic (381), ὁμοούσιος rămâne definitiv în Simbolul de credință.

Contribuția Sfântului Atanasie cel Mare la fundamentarea și expunerea dogmei trinitare, cu deosebire în ceea ce privește *omousia* persoanelor dumnezeiești, este de o covârșitoare importanță. Rămâne pentru marii capadocieni care îi urmează, fixarea terminologiei trinitare și precizarea ei definitivă. Pe bună dreptate se spune că „Sfântul Atanasie cel Mare e un creator de teologie în veacul său...,”

⁷⁰ *Despre hotărârile Sinodului niceean*, 31, PG, XXV, col. 473 C.

⁷¹ *Către Serapion*, I, 2; 17; 20; 27, PG, XXVI, col. 532 C - 533 AB; 596 C - 572 AC; 576 D - 577 AC; 593 AC.

⁷² *Ibidem* 1, 16, 25; *Contra arienilor* I, 18 PG, XXVI, col. 48.

⁷³ *Către Serapion*, I, 16; 25; PG, XXVI, col. 568 C; 588 C - 589 AB. *Contra arienilor*, I, 18 PG, XXVI, col. 48 C - 49 AC.

⁷⁴ *Idem*, 18 PG, CCVI, col. 48 C.

⁷⁵ *Cuvânt despre Întrupare*, 57 PG, XXV, col. 197 A.

un mare tăietor de brazdă în teologie. Hotărârile Sinodului de la Niceea sunt un tezaur excepțional, pe care el îl apără cu o îndârjire și cu o înflăcărare tot așa de excepționale. Adâncimea cugetării sale teologice, cunoașterea perfectă a problemelor și capacitatea de mănuire a «elementelor acestor probleme fac din Sfântul Atanasie un corifeu al teologiei secolului al IV-lea»⁷⁶.

Veacurile s-au scurs, și pe firmamentul istoriei bisericești au apărut noi diferențieri. Atât unii dintre Sfinții Părinți, cât mai târziu și conducători ai Bisericii au ajuns să se separe pe diferite considerente.

Este timpul ca, pornind de la unitatea persoanelor dumnezeiești – pentru care atât de mult a luptat Sfântul Atanasie cel Mare –, să se tragă o concluzie valabilă pentru toată creștinătatea: reîntoarcerea la unitatea bisericească din timpul Mântuitorului, lăsându-se la o parte modificările ce s-au ivit de atunci încolo, și astfel să se ajungă la o pace binefăcătoare în sânul Bisericii.

X. Le Bachelet, reluând caracterizarea Sfântului Atanasie cel Mare făcută de Bossuet în *Defense de la Tradition et des saints Pères*: „însușirea Sfântului Atanasie este de a fi fost mare în toate”, pe bună dreptate spune că „Atanasie rămâne una dintre cele mai mari și mai nobile Figuri cu care se mândrește omenirea”⁷⁷.

„Atanasie este cel mai mare dintre Părinții Bisericii răsăritene, cum Augustin este printre cei ai celei apusene. Amândoi sunt teologi ai mântuirii..., amândoi și-au formulat concepția despre mântuire cu o remarcabilă independență față de filosofia antică, căreia totuși îi datorează mult. Dar pe când Atanasie expunea învățătura bisericească asupra mântuirii într-o vreme în care dogmele teologice și hristologice încă nu erau formulate, Augustin putea deja să se sprijine pe ceea ce spusese Atanasie cel Mare, ca stare a credinței creștine comune, și pe ceea ce marile sinoade au propovăduit ca atare. Atanasie este cel dintâi dintre marii Părinți de care s-a bucurat Biserica cea nedespărțită”⁷⁸.

⁷⁶ I. Gh. Coman, *Patrologie*, București, 1956, p. 139.

⁷⁷ Art. „Athanasie” (Saint), *DTC*, vol. I, p. 2, col. 2177.

⁷⁸ Athanasius, *Die Menschwerdung Gottes*. Ausgewählt und übertragen von L.A. Winterswyl. Leipzig, 1937, Prefața, p. 28.

Ce ne spune Biblia despre credință?

Prof. univ. Petre SEMEN

Pentru a recepta revelația divină omului îi este necesară credința. De aceea și Hristos a pus mai presus de toate credința ca o condiție *sine qua non* nu numai a minunilor pe care le săvârșea ci și a mântuirii sufletului deoarece după orice vindecare adăuga de îndată: „mergi, credința ta te-a mântuit” (Luca 7, 50). De subliniat că Domnul nu zicea „te-a vindecat”, ci „te-a mântuit”, ceea ce denotă că din perspectiva cerului mult mai importantă este vindecarea sufletului decât cea a trupului. Credința era la fel de importantă și necesară și în perioada Primului Testament. Acest fapt îl are în vedere profetul Isaia care avertizează: „dacă nu veți crede, nu veți supraviețui” (cap. 7, 9). După ce Sfântul Pavel definește credința ca fiind încredințarea celor nădăjduite și dovedirea lucrurilor celor nevăzute, trece de îndată la evidențierea minunatelor sale roade; prin ea cei din vechime au dat buna lor mărturie. Prin credință înțelegem că s-au întemeiat veacurile... Prin credință Abel a adus lui Dumnezeu o jertfă mai bună decât Cain și tot prin ea a căpătat el mărturia că este neprihănit... Prin credință a fost mutat Enoh de pe pământ ca să nu vadă moartea... Prin credință luând Noe înștiințare de la Dumnezeu despre cele ce nu se vedeau încă, a gătit cu evlavie o corabie spre mântuirea casei sale... Prin credință Avraam, când a fost chemat, a ieșit la locul pe care avea să-l ia... Prin credință a locuit vremelnic în pământul făgăduinței, ca într-un pământ străin... Și fără credință nu este cu putință să fim bineplăcuți lui Dumnezeu (Evrei 11, 1-6). Fără credință omul nu-L poate cunoaște pe Dumnezeu și nici nu se poate apropia de El. Exegetul Paul Marie de la Croix definește credința ca pe o cale a lui Dumnezeu sau spre Dumnezeu. Din Biblie rezultă că revelația Vechiului Testament le-a dat oamenilor conținutul credinței lor. Chiar dacă, așa cum comentează, susnumitul teolog, adevărurile de credință pe care trebuiau să le accepte fiii

lui Israel, nu cuprindeau învățătura despre Sfânta Treime, Întruparea Domnului ori Răscumpărarea realizată prin El, harul și Tainele, ca unele care nu le fuseseră descoperite într-o manieră explicită, totuși credința lor, care avea ca Obiect un Dumnezeu Personal, transcendent și răsplătitor al celor merituosi, era o credință autentică și foarte lucrătoare la mulți, așa cum zicea și Sfântul Pavel în Epistola către Evrei.

Din punctul de vedere bine cunoscut al moralei creștine, dintre virtuțile teologice credința apare pe prima poziție și are ca temei și mărturia Sfântului Pavel care zice că rămân ca directive pentru viața creștinului: „credința, nădejdea și dragostea” (I Corinteni 13, 13). Din scrierile biblice nou testamentare rezultă că credința este un dar al lui Dumnezeu (Efeseni 2,8), care se naște și sporește prin auzirea mesajului divin inspirat (Galateni 3, 2-5), dar poate fi și un rezultat direct al propriilor cercetări ce pot stârni lucrarea Duhului Sfânt pentru a oferi acest dar neprețuit. Fără credință nu poate exista nici o religie și cu atât mai mult cea creștină care se fundamentează pe revelația lui Dumnezeu și dă garanția vieții veșnice după cum ne asigură profetul când zice: „iar dreptul prin credință va fi viu” (Avacum 2, 4).

În cele ce urmează ne propunem a repera și analiza din viziunea cărților biblice termenii forte care definesc credința pentru a evidenția valoarea acesteia în viața credinciosului. Din perspectivă biblică credința într-un Dumnezeu Creator și Izbăvitor polarizează în jurul său întreaga viață socială, religioasă și chiar politică a poporului ales. În ebraica biblică erau doi termeni prin care se exprima întreaga atitudine spirituală a omului: este vorba de substantivul *emunah* ce derivă din radicalul verbului *aman* utilizat de sute de ori la forma *nifal* și înseamnă mai mult a „a fi sigur” pe când la forma „hifil” are mai mult sensul de „a avea încredere” sau „a crede în”. Ca substantiv este întâlnit mai rar fiindcă nu întotdeauna se utilizează ca derivat din rădăcina de mai sus, fiind întâlnit mult mai frecvent termenul *emet* utilizat în textele sacre de circa 130 de ori. De la acesta au pornit traducătorii alexandrini când au recurs la substantivul ἀλήθεια înțeles de ei ca „adevăr”. Este adevărat pe de altă parte că mai apare destul de frecvent și termenul *emunah* semnificând „credința” în înțelesul ei tradițional, și

se folosește de circa 50 de ori ca echivalent al substantivului πίστις. Acesta din urmă a fost tradus și cu sensul de credință, încredere¹. Mai apare uneori și cuvântul *bitahon* ca derivat al radicalului *batah* care exprimă siguranța și încrederea². Acest din urmă termen redă mai evident ideea de credință în Dumnezeu secondată de încrederea în împlinirea făgăduințelor Sale. S-ar părea că acesta este de preferat de către profeți pe motiv că mesajul lor are o mult mai strânsă legătură cu cărțile lui Moise. Așadar, în cuvântările profetice apare foarte frecvent radicalul *bth* cu sensul de „a fi încrezător în, a-și pune încrederea”, secondat de *hsh* = „a afla refugiul în” (Dumnezeu se subînțelege). Ambii termeni: *emuna* și *bitahon* deși privesc două aspecte oarecum diferite ale credinței se folosesc aproape în paralel. Totuși ele se deosebesc unul de celălalt. Dacă primul poate defini credința în înțelesul ei tradițional, așa cum o definește și Sfântul Pavel ca fiind „încredințarea celor nădăjduite și dovedirea lucrurilor celor nevăzute” (Evrei 11, 1), cel de-al doilea *bitahon* înseamnă „încredere”. El nu diferă chiar atât de mult de primul deoarece exprimă, în definitiv, tot credința în Dumnezeu, cu sublinierea că merge puțin mai departe însemnând că cel care se încrede în Creatorul Său și lucrează efectiv potrivit voii Sale are certitudinea că El Își ține promisiunea, după cum a scris Moise: „Dumnezeu nu este ca omul ca să mintă și nici ca fiul omului care să-i pară rău” (Numerii 23, 19). După cum notează Alfred Kuen, a crede, indiferent la care termen ne raportăm, înseamnă a considera ceva ca fiind adevărat; a crede spre exemplu, în realitatea unui eveniment istoric ori a crede o narație, dar a crede nu-i totuna cu a fi sigur de ceva. Într-adevăr, în actul de credință se impune adesea a investi mai mult voință decât rațiune³. De aceea în demersul kerigmatic al profeților când se folosește verbul

¹ Vezi: „Foi” în *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, publié sous la direction du Centre: Informatique et Bible Abbaye de Maredsous. Responsables scientifique: Pierre-Maurice Bogaert-Mathias Delcon, Edmond Jacob, Edouard Lipinski, Robert Martin-Achard, Joseph, Ponthot, Brepols, 1987, p. 485.

² *Enciclopedia Iudaismului*, traducere Radu Lupan și George Weiner, Hasefer, București, 2006, p. 158; Vezi și *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, traducere de Viviane Prager, C. Litman și Țicu Goldstein, coordonare: Viviane Prager; *Schiță a Istoriei Poporului Evreu*, editura Hasefer, București, 2001, p. 173.

³ Alfred Kuen, *Trebuie să vă nașteți din nou*, traducere de Constantin Moisa, Editura Stephanus, București, 1995, p. 85.

„a crede” sau substantivul „credință” se sugerează că se impune imperios a fi sigur de lucrarea divinității, a se baza pe lucrarea pronia-toare a lui Dumnezeu utilizându-se preferențial rădăcina *bathah*, a căuta sprijin sau ajutor exclusiv de la Dumnezeu, a se încrede în El (*lo taaminu ki lo teamenu*, Isaia 7, 9).

Explorând greaca Septuagintei, Leon Xavier-Dufour, constată că aceasta nu dispunea de niște termeni care să corespundă pe de-a-ntregul celor ebraici⁴. Primul termen ebraic ce apare cel mai frecvent în Biblie este radicalul *א ב נ* cu sensul de „fermitate” sau „stabilitate”. Ca verb este întâlnit la forma *hifil* cu sensul de „credință” sau „adevăr”. Pentru confirmarea unui adevăr se spunea adesea cuiva sau despre ceva „așa este” adică „amin”. Utilizat la forma *hifil* care poate avea un sens preponderent cauzativ, în cazurile cele mai frecvent folosite capătă un sens aproape exclusiv declarativ. Ca substantiv, la *status constructus* adică la genitiv ori împreună cu prepozițiile *ב* (be) = în, se redă prin „a se încrede în”, sau *ל* (le) = al, ai, ale) și exprimă legătura directă pe care o poate avea cineva cu Dumnezeu. Credința în Dumnezeu cu sensul de „încredere” este fundamentală în monoteismul biblic. Majoritatea întâlnirilor omului cu Dumnezeu se încheie cu făgăduințe pe termen foarte lung, iar mesajul divin adresat fiecărei generații are mereu în vedere viitorul. Pentru poporul biblic poate că nu era chiar atât de importantă întâlnirea cu Dumnezeu, ci prima faptul că omul se putea încrede în făgăduelile făcute de El⁵. Se înțelege așadar că obiectul credinței este în primul rând Dumnezeu chiar și în cazul în care lipsesc prepozițiile amintite. Ex. *Be col zot hat eu od velo heeminu benifleotav*. („Cu toate acestea, ei au păcătuit încă și nu au crezut în minunile Lui”) (Psalm 78, 32)⁶.

⁴ „Foi”, în: *Vocabulaire de Theologie Biblique*, publié sous la direction de Xavier Leon-Dufour et de Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, Marc-François Lacan, Sixième édition, 1988, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988, p. 475.

⁵ *Enciclopedia Iudaismului*, p. 158.

⁶ „Faith, faithfulness”, în *The Interpreter's Dictionary of the Bible, An Illustrated Encyclopedia indentifying and explaining all proper names and significant terms and subjects in The Holy Scripture, including the Apocrypha. With Attention to Archeological Discoveries and Researches into the Life and Faith of Ancient Times*, Abingdon Press, Nashville, 1991, Volume 2, E-J, p. 222.

Se știe că finalul oricărei activități liturgice sau rugăciuni îl constituie cuvântul „amin”. Acest termen provine, după cum precizăm, de la ebraicul biblic אָמֵן „el a confirmat, a sprijinit, a susținut, s-a încrezut în, a fost credincios”. La forma *nifal* înseamnă „a fi sigur”, aidoma pruncului „purtat de o doică”. Mai înseamnă și „el a verificat”, mai cu seamă când este vorba de testarea caracterului unei persoane. Folosit adeseori și cu referire la preoți, la forma *nifal* – *neeman* מְנֵם „plin de credință”, adică vrednic de a-L sluji pe Dumnezeu⁷. Cu acest sens este folosit când Dumnezeu decide înlăturarea arhiereului Eli din demnitatea slujirii la sanctuar și anunțarea investirii în funcție a unui preot vrednic și demn de înalta slujire; *Vaaqimoti li Kohen Neeman ca’așer bilebabi* („Și îmi voi ridica un preot credincios, după inima Mea”). Același termen se folosește și cu referire la tânărul rege David când preotul Ahimelec îl descrie ca pe un om plin de încredere pentru casa lui Șaul (adică un מְנֵם cf. I Șamuel 22, 14). Termenul se mai putea aplica în aceeași măsură și unui martor dovedit că este credincios și adevărat în fața unei instanțe de judecată (Ieremia 42, 5). Înaintea tuturor, marele prooroc Moise a fost calificat drept un *neeman becol beti* („drept în toată casa Mea”), zice Domnul despre cel care la un moment dat a fost contestat de către unii dintre ai săi și chiar de către Miriam, sora lui. Utilizat mult și ca substantiv derivat din rădăcina verbului la care ne-am referit mai sus, la participiu activ *qal* are sensul de „credincioșie” așa cum îl folosește Isaia (cap. 25, 1), iar ca adverb, atât de bine cunoscut și frecvent cântat în cultul sfintei noastre Bisericii, cuvântul „amin” אָמֵן confirmă într-un fel cele afirmate sau mai exact încheie întotdeauna cunoscuta mică doxologie cu „amin”, adică „într-adevăr”, sau „așa este” (cf. Numeri 8, 6). Pe de altă parte, se impune sublinierea că nici pe departe nu este vorba în această afirmație de a avea o credință în sens cognitiv adică a crede că un lucru este adevărat iar din perspectivă religioasă a crede că Dumnezeu există. Se știe că persistă printre mulți creștini ideea că cel mai important este să ai o credință adevărată și că restul, adică a avea o viață în care să se reflecte întru totul felul de a crede n-ar

⁷ *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius, Hebrew and English Lexicon with an appendix containing the biblical aramaic*, by Francis Brown, D.D., D. Litt. With the cooperation of S. R. Driver, D. D., Litt. D. and Charles A. Briggs D.D., D. Litt, Hendrickson Publishers Peabody, Massachusetts, 1979, pp. 52-53.

mai conta deloc. Dacă credința s-ar limita doar la a recunoaște ca adevărate cele scrise în Scriptură înseamnă a reduce credința la o simplă părere, o teorie despre lume și viață. Ori a crede doar cu mintea nu înseamnă altceva decât a te transforma într-un fel de spectator al vieții. Așadar credința cognitivă n-a jucat nici un rol în vechiul Israel. Dimpotrivă „a crede în” îl presupune neapărat pe „a crede că”⁸, și evident a și face conform crezului rostit. Întrebarea biblică „ce crezi tu?” ar trebui înțeleasă mai curând: „în cine te încrezi tu”? sau „în numele cui vii tu”? Cui i-ai acordat tu încrederea? Când tânărul David s-a apropiat de uriașul filistean ca să se bată cu el a zis: „Eu vin asupra ta în numele Domnului Savaot... și știu că te va da în mâna mea” (I Samuel 17, 45-46). A crede asemenea lui David înseamnă nu doar avea o opinie, ci a te încredința lui Dumnezeu cu toată ființa ta. A crede deci cu adevărat înseamnă a te încredința total lui Dumnezeu când te consideri inefficient și slab de a mai face ceva prin tine însuși și alergi la ajutorul lui Dumnezeu ca la singura scăpare.

Termenului ebraic pentru „credință” îi corespund, într-o oarecare măsură” cât de cât cele două cuvinte grecești: „ἐλπίς” (elpis) și respectiv verbul „ἐλπίζω” redat de *Vulgata* lui Ieronim prin *fides* și respectiv *veritas* (încredere), și „πίστις”. Prin urmare, din perspectiva Sfintei Scripturi, cuvântul „credință” are două conotații bine definite: prima are în vedere încrederea acordată unei persoane ce a probat că merită cu prisosință acest lucru, iar a doua apare ca un demers al inteligenței care, pornind de la unele raționamente poate ajunge la niște realități ce încă nu se văd (Evrei 11, 1) dar în care se nădăjduiește⁹. Conform profetului Isaia, credința este un dar divin și implicit o roadă a Duhului Sfânt.

Pentru că întreaga religie creștină se bazează pe credință este normal ca substantivul „πίστις” să apară cel mai frecvent în scrierile nou testamentare. După cum notează un teolog se impune totuși a face o delimitare clară între sensul cuvântului „πίστις” înțeles ca virtute teologică ceea ce ar însemna încredere absolută și ascultare necondiționată de Iisus Hristos și credința ca dar al Duhului Sfânt. Observația este foarte îndreptățită fiindcă, într-adevăr, nu se poate

⁸ *Enciclopedia Iudaismului*, p. 158.

⁹ *Vocabulaire de Theologie Biblique*, p. 129.

confunda un dar pentru care tu n-ai trudit nicidecum, cu ceva obținut prin multe eforturi sau privațiuni. Darurile Duhului nu trebuie deloc confundate cu virtuțile etice care se raportează nu neapărat la relația omului cu Dumnezeu, ci mai degrabă la cea cu aproapele, cu semenul nostru. De asemenea, nu trebuie confundată credința cu credincioșia. Între una și alta este o mare diferență. Una este să înțelegi substantivul „πίστις” cu sensul de „credință” și altceva să-l înțelegi ca și „credincioșie”, adică acea calitate pe care o poate căpăta cineva înaintea semenilor săi de a fi recunoscut și apreciat ca vrednic de încredere¹⁰. Precizăm că Dictionarul lui Bailly, redă și el cuvântul πίστις-εως prin încrederea în altul și capătă adesea un sens comercial în ideea de a-și pune încrederea în cineva care, evident, a probat prin fapte concrete că merită toată încrederea. Prin urmare, în tranzacțiile comerciale cineva putea să câștige reputația unui om de bună credință. După cum sublinia și Eschil, nu vorbele și cuvintele sunt o garanție a caracterului omului, ci mai degrabă omul însuși poate fi o garanție a cuvintelor sale. Nu de puține ori în antichitate se obișnuia ca la contractarea unui împrumut să i se ceară cuiva un gaj, adică o garanție, mai cu seamă când nu existau alte bunuri de valoare, să-și dea propriul cuvânt sub forma prestării unui jurământ depus în numele zeilor. După istoricul Tacitus, ca de altfel și după profeții biblici, a te jura pe, sau în numele zeilor însemna implicit și a te încrede în ei, a mărturisi existența aceloră¹¹. Cel care făgăduia ceva în numele lui Dumnezeu ori se jura pe El avea certitudinea că Creatorul său există și își va ține promisiunea fiindcă s-a și zis că: „Dumnezeu nu este ca omul care să mintă și nici ca fiul omului ca să-i pară rău” (Numeri 23, 19) și își îndeplinește cu fermitate toate făgăduințele. Mai precizăm că substantivul *emunah* exprimă o credință mai mult teoretică în existența lui Dumnezeu întrucât Biblia îl cataloghează ca fiind total lipsit de minte pe cel necredincios după cum grăiește psalmistul: *amar nabal belibo ein Elohim* „Zis-a cel nebun în inima lui, nu este Dumnezeu” (Psalm 14, 1

¹⁰ William Barclay, „Pistis” în *Analiza semantică a unor termeni din Noul Testament*, Societatea Misionară Română, traducere de Doris Laurențiu Wheaton, Illinois, 1992, pp. 112-113.

¹¹ Bailly M. A., *Dictionnaire Grec-Français*, redigé avec le concours de M. E. Egger à l'usage des élèves du lycée et des collèges, huitième Édition Revue, Librairie Hachette, Paris, 1919, p. 1560.

și 53, 1), ci una practică ce se concretizează prin mărturisirea cu fermitate a lucrărilor lui Dumnezeu în viața personală, atunci când acest fapt s-ar impune. De subliniat că termenul *nabal* folosit de către psalmist nu are exclusiv sensul de alienat mintal, ci exprimă mai curând un fel de perversitate morală și ca urmare îl are în vedere pe omul care acționează întotdeauna fără a-și mai raporta faptele sale la Dumnezeu și voia Sa¹². Aproape că nici un text biblic nu face referire la credință în sens cognitiv, la capacitatea de a crede că un lucru este adevărat, iar în cazul nostru de a crede că există Dumnezeu¹³. Prezența și mai ales implicarea lucrării divine în evenimentele istorice ale lumii israelite, ca de altfel și în viața particulară a fiecăruia, se înțelegea de la sine și de aceea nu neapărat cel care avea dubii în această privință era considerat ca nebun ci în primul rând cel care desconsidera legea și voia lui Dumnezeu ignorându-L total. Așadar, piatra de temelie a credinței în Primul Testament ar fi că Dumnezeu este Unicul Căruia lumea și orice ființă vie îi datorează existența iar omul se cuvine să conștientizeze că de El depinde în exclusivitate pentru a-și îndeplini rosturile sale pe pământ și implicit a supraviețui (Facere 1-2; Ieșire 3; 20, 2-3; Deuteronom 4, 39; Isaia 43, 10-11).

Un rol esențial în sedimentarea credinței în sânul poporului ales l-au avut profeții de vocație care îi muștrău fără ezitare pe cei care pretindeau că recunoșteau existența lui Dumnezeu ca Părinte și Creator dar contestau preocuparea Lui pentru oameni (Psalm 94, 7) ori dreptatea rânduielii Sale (Iezechiel 18, 23; Maleahi 2, 17; 3, 14). Toate scrierile biblice pornesc de la axioma că omul trebuie să accepte existența și unicitatea lui Dumnezeu ca și dependența absolută de El și cam în aceasta ar consta esența credinței omului biblic¹⁴. A mărturisi credința însemna ca omul să-și recunoască statutul de creatură în raport cu Creatorul său împlinindu-I voia expusă în legea de pe Sinai dar și de o netă diferențiere între cel creat „după

¹² John Phillips, *Comentariu asupra Psalmilor, vol. 1 Psalmii 1-50*, traducere de Monica Dan, Editura Stephanus, București, 2001, p. 131; *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți, Vol. I Catisme I-IX, tâlcuite verset cu verset*, Editura Cartea Ortodoxă, Editura Egumenița, Iași, Institutul Albinei, p. 170.

¹³ *Dicționar Enciclopedic de Iudasism*, p. 173.

¹⁴ McCullough W.S., „Faith”, în *Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, Abingdon Press, Nashville, 1991, p. 225.

chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (Facere 1, 26-27) de restul făpturilor. Omul trebuie să mai creadă că se deosebește de restul creațiilor și prin faptul că prin cădere, între el și Creator s-a deschis o adevărată prăpastie de care trebuie să se simtă responsabil.

În concluzie, a fi credincios sau a avea o credință atât în limbajul profan cât și cel religios înseamnă a avea o opinie, a presupune sau chiar a fi convins de un adevăr sau altul. Cuvântul „credință” sugerează cel mai adesea o valență pur religioasă. Credințele oamenilor sunt foarte variate și se pot diferenția după elementele principale ale conținutului lor, încât tot credincios poate fi numit și cel care mărtusește hinduismul, mahomedanismul, iudaismul, creștinismul etc. Întrucât fiecare poate profesa ori mărturisi că aparține unei religii oarecare. A fi sau a nu fi credincios ține exclusiv de firea umană întrucât numai omul este dotat cu rațiune, libertate și afectivitate¹⁵. Din păcate, nu de puține ori, credința este doar mimată iar Domnului Hristos nimic nu i-a dispăcut mai mult decât o credință teoretică sau fariseică, adică de ochii lumii, fără a pune în practică cele pretinse a fi mărturisite cu buzele. El le reproșa unora dintre contemporanii săi că și-au pierdut total credincioșia față de legea pe care o aveau din moși strămoși și pe care doar pretindeau că o respectă¹⁶. Acest fapt îl constata la vremea lui și Isaia când zicea despre fiii lui Israel; „Poporul acesta se apropie de Mine cu gura și cu buzele Mă cinstește, dar cu inima este departe, căci închinarea înaintea Mea nu este pentru ei decât o rânduială omenească învățată de la oameni” (cap. 29, 13). Avertismentul profetului este clar: credința nu trebuie să se limiteze doar la vorbe sau teoretizări fiindcă devine nefolositoare ori se poate transforma într-o ideologie periculoasă mai cu seamă atunci când degenerază în simplă apartenență la un grup ori o comunitate iar atunci când se leagă prin aceasta însăși de dorința simplificării, ea se poate transforma în fanatism, după afirmația lui Olivier Clement¹⁷. Credința trebuie să

¹⁵ A. Queralt, C. Rayant, „Foi”, în *Dictionnaire de la Vie Spirituelle*, redigé sous la direction de Stefano de Fiore et Tullo Goffi. Adaptation française par François Vial, Les Éditions du Cerf, Paris, 1987, p. 239.

¹⁶ Gerhard Maier, *Evangelia după Matei. Comentariu biblic*, Volumul 1-2, Editura Lumina lumii, Korntal – Germania, 2000, p. 793.

¹⁷ Olivier Clement, *Viața din inima morții*, traducerea Claudiu Soare, Editura Pandora, 2001, p. 77.

fie lucrătoare după cum o concepeau și promovau profeții Vechiului Testament. Ei propovăduiau o credință într-un Dumnezeu Izbăvitor și Răscumpărător. Pentru a accepta revelația divină, transmisă prin ei, omului îi este necesară credința. Ea apare în Vechiul Testament ca o cale pe care Dumnezeu Însuși o arată omului spre a fi parcursă spre a ajunge la El: „Ieși din pământul tău, din familia ta și din casa tatălui tău și mergi în pământul pe care ți-l voi arăta Eu” (Facere 12, 1). Din invitația lui Dumnezeu rezultă că ea apare atât ca o ofertă divină, cât și ca un răspuns dat de om unui Dumnezeu care I se descoperă și îi vorbește¹⁸. Fără credința izbăvitoare și răscumpărătoare a Vechiului Testament nici credința mântuitoare a Noului Testament nu și-ar afla temeinicia. Evenimentele miraculoase cu care este întretesută istoria fiilor lui Israel dă certitudine și creștinilor despre intervențiile salvatoare ale lui Dumnezeu în istoria omenirii. Celor care cu bună știință ignoră realitățile supranaturale implicate în istoria vechiului Israel, cunoscutul teolog Gerhard von Rad le sugerează că se impune acut o reconciliere între istorie și credință întrucât istoria poporului ales nici nu s-ar putea concepe în afara credinței. Pentru a fi cât mai sugestiv și convingător, susnumitul exeget și-a intitulat chiar un capitol al cărții sale: *Teologie des Alten Testament*, „Israel înaintea lui Dumnezeu, sau Răspunsul lui Israel”¹⁹. Într-adevăr, toată istoria lui Israel a fost modelată de credință iar asocierea evenimentelor într-o grandioasă cale a mântuirii nu este o simplă relatare istorică, ci este mai curând o recunoaștere a domniei lui Dumnezeu²⁰. Contravenind opiniei unor teologi moderni radicali, teologia creștină nu poate să se preocupe de istoria vechiului Israel decât într-o manieră kerigmatică sau misionară așa cum a făcut Israel însuși istoria sa. De reținut remarca lui Hans Küng că cele trei mari religii ale credinței monoteiste îi datorează enorm lui Avraam ca unuia care apare ca fiind părintele comun al celor trei religii de origine semită care, în mod justificat,

¹⁸ P. Paul-Marie de la Croix, O. C. D., *L'Ancien Testament Source de Vie Spirituelle*, Les Études Carmelitaines chez Desclée de Brouwer, 1952, p. 555.

¹⁹ Gerhard Von Rad, *Old Testament Theology. The Theology of Israel's Historical Traditions*, Volume One, Sixth Impression, 1989, p. 355.

²⁰ Carl F. H. Henry, *Dumnezeu, revelație și autoritate. Dumnezeu care vorbește și se arată*, Volumul II, Editura Cartea Creștină, Oradea, 1994, p. 335.

se pot autodefini ca religii avraamice cu toate că între cele trei au apărut adesea și disensiuni chiar pe baza credinței²¹.

Credința psalmistului

La rândul lor psalmiștii biblici mărturisesc aproape în unanimitate credința lor în Dumnezeu când arată că lumea stă ca și descoperită înaintea Sa și că El o privește neîncetat în chip providențial. El este, prin urmare, plenar implicat și în ceea ce astăzi am putea defini echilibrul ecologic care domnește în lume. Așa cum rezultă când zice că: „Toate viețuitoarele pământului Te așteaptă ca să le deschizi Tu mâna Ta ca să se sature de bunătăți, iar dacă îți întorci fața proniatoare ele tremură, iar de îți retragi Tu suflarea Ta, ele pier” (Psalm 104, 27). Credinciosul psalmist era deci convins că toată lumea este descoperită înaintea lui Dumnezeu în orice moment al existenței sale și își primește existența de la El în permanență ca și când ar crea-o în fiecare clipă²². Privind cu admirație frumusețea creației credinciosul psalmist spune că aceasta îl invită nu doar la a-L recunoaște și lauda pe Supremul Creator, ci și atenționează că se impune a vedea în ea și un subiect care dă mărturie despre El: „Toate Te laudă pe Tine și Te mărturisesc” (Psalm 144, 10). Mărturisirea psalmistului nu poate fi interpretată doar ca un rezultat exclusiv al reflecțiilor personale, ci era expresia unanimă a lumii israelite în implicarea lumii văzute în a-L recunoaște pe Dumnezeu că Se implică veșnic în susținerea lumii. Această credință unanimă era probată și pe vremea profetului Isaia care a auzit că la preamărirea lui Dumnezeu ia parte neîncetat și lumea celestă când aude și admiră imnul heruvimic: „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este cerul și pământul de slava Lui” (Isaia 6, 3)²³.

Făcând o analogie cu textele din epistola către Tit 2, 10 în care Apostolul spune că sclavii nu trebuie să fure de la stăpânii lor, ci să le arate fidelitate desăvârșită, subliniem că, tot astfel, un bun creștin se cuvine să-i fie foarte fidel lui Hristos. Omul trebuie să conștientizeze că actul de credință poate influența mult felul său de a

²¹ Hans Küng, *Iudaismul – situația religioasă a timpului*. Introducere de Andrei Marga. Traducere din limba germană de Edmond Nawrotzky-Török, Editura Hasefer, București, 2005, p. 31.

²² Gerhard Von Rad, *op. cit.*, volumul I, p. 361.

²³ Idem, p. 362.

gândi, ideile lui, voința, sentimentele și în mare măsură toată activitatea sa, implicit cea profesională. Dacă uneori credința pare a se suprapune cu mentalitatea întrucât maniera cuiva de a gândi sau acționa într-un fel sau altul este profund marcată de credință. Mai mult decât oricât credința își poate pune definitiv amprenta pe persoane, colectivități, epoci și culturi, dar problema este să nu rămână doar la nivel de teorie ori tradiție strămoșească. Pentru a fi mântuitoare credința ne cere să-L urmăm pe Hristos păzindu-I poruncile (Ioan 14, 15-21) fiindcă El nu ne cere să avem o credință doar declarativă, ci una angajată. Dacă credinciosul vrea cu adevărat să devină prieten al lui Iisus trebuie să facă tot ceea ce poruncește El (Ioan 15, 14).

Obiectul credinței este așadar Dumnezeu Tatăl și Hristos, Fiul Său, pe care L-a trimis în lume pentru a ne elibera din robia păcatului și a morții prin jertfa Sa de pe cruce, iar noi crezând în El să nu pierim ci să avem viață veșnică (Ioan 3, 16). Psalmistul îl fericește, ca din partea lui Dumnezeu, pe bărbatul credincios care nu umblă în sfatul celor nelegiuți și nu se oprește pe calea celor păcătoși (Psalm 1, 1). Comentând acest text un exeget modern subliniază că omul credincios se va bucura de fericirea veșnică pentru lucrurile (se subînțelege, rele) pe care nu le face, pentru locurile pe care nu le cercetează, cărțile pe care nu le citește, filmele pe care nu le vizionează și anturajul pe care nu-l agreează²⁴.

Ca o concluzie la cele de mai sus se impune sublinierea că aidoma vechilor eroi ai credinței iudaice, despre care sublim vorbea Sfântul Pavel, credința trebuie trăită iar creștinului i se cere să se raporteze la ea atât în deciziile mari cât și în cele mărunte. Credința capătă valoare atunci când începe să se manifeste în problemele cotidiene pe care le avem de rezolvat. Ne amăgim dacă considerăm că este suficient să acceptăm doar marile adevăruri ale Crezului sau să avem exclusiv o bună formare, ci este nevoie să trăim advămurile mărturisite, să le punem constant în practică, să dăm mărturia unei vieți de credință²⁵. Hristos-Dumnezeu nu ne cere să-L

²⁴ John Philips, *Comentariu asupra Psalmilor*. Vol. I, Psalmii 1-50, trad. de Monica Dan, Editura Stephanus, București, 2001, p. 17.

²⁵ Francisco Fernandez Carvajal, *De vorbă cu Dumnezeu. Meditații pentru fiecare zi a anului*, Vol. III, trad. de Christian Tamaș, Editura Ars Longa, 2001, p. 70.

slujim doar cu a avea o bună părere despre El și poruncile Sale transmise nouă prin revelație, ci dorește să-L mărturisim cu buzele, atunci când se impune, și să-L slujim cu fapta, adică prin toate puterile trupului și ale sufletului. Credința are așadar valoare doar atunci când duce la schimbarea propriei vieți și impune o continuă schimbare a comportamentului, o îmbunătățire a felului de a fi și de a acționa²⁶.

²⁶ Idem.

„Ușile, Ușile, cu înțelepciune să luăm aminte!”. Mărturisirea liturgică a credinței apostolice

Diacon prof. dr. Ioan CARAZA

a. Mărturisirea apostolică teandrică a Sfinților Părinți de la Niceea. Însemnătatea Duminicii a 7-a după Paști

Anul liturgic bisericesc reflectă istoria mântuirii, dar nu istoria Bisericii. Din istoria bisericească numai mărturisirea credinței apostolice teandrice a fost încadrată în Sfânta Liturghie. Această mărturisire a precizat credința adevărată împotriva ereziei lui Arie, prin sublinierea deoființimii dintre Hristos și Tatăl, precum și a comuniunii din sânul Sfintei Treimi ca pecete a chipului lui Dumnezeu în omul zidit după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Dar această mărturisire nu însemna și „sfințirea” Numelui prin lucrarea mântuirii în Hristos. Însemnătatea mărturisirii credinței adevărate consta tocmai în această „sfințire” prin încadrarea ei în Sfânta Liturghie. Numele lui Dumnezeu s-a sfințit, într-adevăr, numai prin Jertfa Mântuitorului ca încununare a lucrării Sale premergătoare de la „arătarea”, „chemarea” ucenicilor și „semnare” a Sa în ei până la „asemnarea” lor cu El (Ioan 17, 4; Romani 8, 29). Prin „sfințirea” Numelui, Dumnezeu se deosebea, astfel, atât de noțiunea filosofică despre Dumnezeu, cât și de cea a Vechiului Testament, „prezent” prin Lege, dar „nearătat” prin Întrupare. Sfințirea Numelui lui Dumnezeu prin Jertfa lui Hristos a însemnat puterea de răscumpărare, în sens de mutare în Hristos și arătare a slavei atotțiitoare a lui Dumnezeu ca „Rug Aprins”, care duce la înviere pe cei morți cu duhul: „Vă voi lua la Mine, ca să fiți și voi acolo unde Eu sunt” (Ioan 14,3); „Eu sunt viu, și voi veți fi vii” (Ioan 14, 19); „Vine ceasul și acum este, când cei morți vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu, și cei care vor auzi vor învia” (Ioan 5, 25; Marcu 12, 26-27). Această „înviere” (Ioan 5, 25)

era ca o „intrare” prin Hristos ca „Ușă” pentru „ieșirea” la „pășunea” darurilor Duhului Sfânt (Ioan 10, 9).

Dar, dacă după intrarea prin „Ușă” ca „înviere” nu era și puterea de a se face „fii ai lui Dumnezeu” ca „ieșire la pășune”, însemna că nu mai era credința apostolică. De aceea, Sfinții Părinți au așezat mărturisirea credinței apostolice după celebrarea Jertfei și Învierii Mântuitorului în cadrul Sfintei Liturghii și înainte de rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt pentru „înfier” în urma asemănării cu Hristos prin „înviere”. De-a lungul Anului liturgic în care se celebrează lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în Hristos în întregimea ei, ca pe „calea nouă și vie” (Evrei 10, 20) spre deosebire de cea a literei din Lege, mărturisirea credinței apostolice are loc după Înălțarea Domnului la cer, ca o etapă hotărâtoare înainte de Cincizecime, și anume în Duminica a 7-a după Paști. Căci pe cât era de însemnată îndreptarea prin Jertfa Mântuitorului ca scoatere a inimilor de piatră și pregătirea lor pentru rugăciune ca inimi dezâmpietrite și simțitoare „de carne”, tot pe atât de însemnată era și această rugăciune pentru invocarea Duhului Sfânt în credința adevărată ca putere dată de Mântuitorul ucenicilor Săi „de a se face fii ai lui Dumnezeu” (Ioan 1, 12). Când spunea: „Eu sunt viu și voi veți fi vii” (Ioan 14, 19), Mântuitorul se referea la „învierea” ucenicilor prin Jertfa și Învierea Sa, lucru care în starea primordială era o realitate permanentă a oamenilor prin ascultarea de Cuvântul lui Dumnezeu: „Cuvântul era viața” (Ioan 1, 4), iar nu paradisul. Această „viață” ca o stare permanentă de „înviere” prin ascultare și stare de jertfă prin dăruire de sine slujitoare și jertfelnică era „Lumina oamenilor”, prin care Dumnezeu lumina în întunericul împărăției lui Lucifer, așa cum avea să lumineze Hristos în lume după păcatul strămoșesc. Această viață ca „înviere” era „Lumina oamenilor” (Ioan 1, 4), care erau „vii” „nu numai cu pâine” pentru trup, „ci și cu tot Cuvântul ce ieșea din gura lui Dumnezeu” (Deuteronom 8, 3). Smințteala din starea primordială i-a făcut pe oameni să piardă „Cuvântul Vieții” ca stare de „înviere”, lucru considerat de Mântuitorul ca o „cădere între tâlhari”, „jefuire”, „rănire” și lăsare „abia vii” (Luca 10, 30).

Mărturisind credința adevărată prin Jertfa Mântuitorului și, deci, „învierea” lor prin El, Sfinții Părinți se făceau părtași, ca și Sfinții Apostoli, nu numai la „Învierea” Sa, ci mai ales la „comoara” (Matei 13, 44) vieții ascunsă în viața Sa ca într-o „țarină”, dar vădită ca „aur lămurit în foc” (Apocalipsa 3, 18). Ei vedeau, astfel, această

„comoară în vase de lut” (2 Corinteni 4, 7). Sărbătoarea Pogorării Duhului Sfânt după Înălțarea Domnului este precedată de Duminica a 7-a după Paști în care se proclamă învățătura adevărată a credinței ca o condiție esențială a invocării și primirii Duhului Sfânt. Acest lucru era motivat de faptul că Duhul sfințește Biserica, a cărei cea dintâi însușire este „unitatea” prin comuniune. Caracteristica fundamentală a unității Bisericii este aceea că ea constituie o unitate zidită de Dumnezeu. Această unitate duhovnicească este ca o taină a nunții: „Taina aceasta mare este, iar eu zic: dintre Hristos și Biserică” (Efeseni 5, 32); „Ce a unit Dumnezeu, omul să nu despartă” (Matei 19, 6). Sfântul Apostol Pavel spune, astfel, că numai Dumnezeu a putut să zidească lucrurile unele pentru altele, „prin Hristos și pentru Hristos” (Coloseni 1, 16). Așa cum mirele și mireasa au fost zidiți unul pentru altul, tot așa Dumnezeu a făcut și Biserica să fie Mireasa lui Hristos (Efeseni 5, 26-27). Această plinătate face să se înțeleagă, de ce „Cuvântul era viața și viața era lumina oamenilor” (Ioan 1, 4). Nimeni nu avea nevoie să-i învețe pe oameni, care prin Cuvânt „erau învățați de Dumnezeu” (Miheia 4, 2; Ioan 6, 45). Aceasta înseamnă că oamenii au fost zidiți pentru Dumnezeu, fără de Care să nu poată avea „învierea” și „viața”, iar dacă erau cu El, „să nu moară, ci să aibă viață veșnică” (Ioan 3, 16). Creatorul semănase „sămânță bună în țarina Sa” (Matei 13, 27).

În starea primordială nu era numai „Cuvânt”. Dumnezeu știa cum să păstreze locașul inimii omului ca „templu al Duhului Sfânt” (1 Corinteni 6, 19), căci atunci când grăiește, Dumnezeu împărtășește Duhul Sfânt. Numai atunci când Cuvântul a fost dat pe „table de piatră” prin Legea Veche nu împărtășea Duhul Sfânt decât condiționat: în măsura în care omul ținea acest cuvânt exterior, el se numea „drept”, și după această măsură Dumnezeu împărtășea Duhul Sfânt. Însă, în Mântuitorul Hristos s-a dat un „Templu” al Duhului Sfânt (Ioan 2, 18), căci Cuvântul lui Dumnezeu era înlăuntrul inimii Sale (Psalm 39, 11), pe „tablele de carne ale inimii” (2 Corinteni 3, 3) ca și în Adam cel dintâi (1 Corinteni 15, 45). Dacă este cineva numit „bun”, acela nu poate fi astfel, decât dacă este al lui Dumnezeu. În fața tânărului bogat care Îl lingusea, Mântuitorul a răspuns: „Ce Mă numești bun? Nimeni nu este bun decât singur Dumnezeu” (Luca 18, 19), declinându-și, astfel, calitatea de a fi bun fără Dumnezeu, sau de a avea inimă fără a fi inima lui Dumnezeu prin ascultarea de Cuvântul Său. „Voia Ta este înlăuntrul inimii

Mele" (Psalm 39, 11), așa cum nu mai putuse avea nici un om după păcatul strămoșesc. Când spunea: „Nu caut voia Mea, ci voia Celui ce M-a trimis" (Ioan 5, 30), Mântuitorul sublinia semnificația totală a Întropării: ascultarea de voia lui Dumnezeu ca Fiul, adică din inima Sa: „Fiul nu poate să facă de la sine nimic de nu va vedea pe Tatăl Său făcând; căci cele ce face Acela, acestea le face și Fiul întocmai" (Ioan 5,19). În această ascultare de Dumnezeu i-a așezat Mântuitorul pe ucenicii Săi prin îndreptare, lucru care se înțelege din „așezarea pe asinul Său" (Luca 10, 34) ca samarinean milostiv a celui căzut între tâlhari și jefuit de averea părintească de la Dumnezeu, adică de plinătatea ființei de la „izvorul vieții" (Psalm 35, 9), rămas, astfel, „abia viu" (Luca 10, 30) înainte de a se întoarce în pământ (Facere 3, 19). Era ca o coborâre baptismală de la „pomul cunoștinței" la „Pomul Vieții", și de la Cuvântul de pe Tablele de piatră, la „tablele de carne ale inimii" (2 Corinteni 3, 3).

Când spunea: „Nu caut voia Mea, ci voia Celui ce M-a trimis" (Ioan 5, 30), Mântuitorul arăta sensul venirii Sale prin Întropare: ascultarea de Cuvântul lui Dumnezeu pentru vădirea impactului acestei ascultări asupra firii Sale umane până la slava ei. Mântuitorul s-a numit pe Sine Fiul lui Dumnezeu prin „adopte" ca „Fiul Omului", deoarece, prin trupul asumat, El a intrat în regimul de făptură a lui Dumnezeu în ascultarea de Dumnezeu, fără de care orice făptură a Sa este „mutilată" (Luca 10, 30). Deci, Întroparea pune în valoare Cuvântul lui Dumnezeu, fără de care viața în trup ar însemna „neviața", sau „moartea" ca pierdere a „învierii" primordiale. Astfel, ceea ce era pe „tablele de piatră" se arată pe viu, manifestându-se prin „tablele de carne ale inimii" (2 Corinteni 3, 3), mai întâi în Hristos. Aproape de încheierea lucrării Sale, când spunea: „Lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am făcut" (Ioan 17, 4), Mântuitorul se referea la aducerea ucenicilor atât de aproape de starea în care se afla El! (Romani 8, 29). Învățătura adevărată a Evangheliei Sale este aceea: „De voiește cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea sa și să-Mi urmeze Mie" (Marcu 8, 34), căci taina urmării Sale este asemănarea: „De-Mi slujește cineva, să-Mi urmeze Mie, și unde Eu sunt, acolo va fi și sluga Mea" (Ioan 12, 26). Neurmarea Sa ar însemna rămânerea „afară" (Ioan 12, 31) și ar duce la pierderea acestei asemănări: „De cel ce se va rușina de Mine și de cuvintele Mele în neamul acesta desfrânat și păcătos, și Fiul Omului se va rușina de el, când va veni întru slava Tatălui Său cu

sfinții îngeri” (Marcu 8, 38). Aceste cuvinte pătrunzătoare nu i-au mișcat pe cei ce erau ca Iuda, ca o dovadă că „nimeni nu poate sluji la doi domni” (Matei 6, 24). Căci, disprețuind harul, Iuda slujea idolilor deșerti (Iona 2, 9), pe care nici învierile din morți, ca învierea lui Lazăr, nu-i putea întoarce, și nici unul nu putea gusta din „Cina cea Mare” (Luca 14, 24).

„Lepădarea de sine” înseamnă credința ca o ungere a pragului de sus cu sângele mielului (Ieșire 12, 7) și în același timp deschiderea tot mai mult a adâncului inimii înspre Mântuitorul Hristos, ca acel „adânc” de sus, care nu are nevoie să se mai adâncească. Mântuitorul nu avea nevoie de „lepădare de sine”, deoarece nu putea să se umple de sine, fiind chipul adevărat a lui Dumnezeu: „Ceea ce la oameni este înălțat, urâciune este înaintea lui Dumnezeu” (Luca 16, 15). În acest sens, semnul pe care și-l va lua Mântuitorul nu va fi altul, decât cel al lui Iona proorocul (Matei 16, 4), care odată ce s-a urcat în corabie, s-au ridicat valurile de-a dreapta și de-a stânga atât de mult, încât a trebuit să fie aruncat în mare (Iona 1, 15). Sfintele Scripturi arată nădejdea și rugăciunea celor drepti în fața prigoanelor și a morții, dar și desăvârșirea lor ca „Lumină”, răbdare, cruce și suferință, ca daruri ale Duhului Sfânt în Hristos: „Pururi am văzut pe Domnul înaintea mea, căci El este de-a dreapta mea ca să nu mă clatin. Pentru aceea s-a veselit inima mea și s-a bucurat limba mea, ba încă și trupul meu va sălășlui întru nădejdea, că nu vei lăsa sufletul meu în iad, nici nu vei da pe cel cuvios al Tău să vadă stricăciunea. Cunoscute mi-ai făcut căile vieții, mă voi umple de veselie cu Fața Ta și mă voi sătura de frumuseți la dreapta Ta” (Psalm 15, 8-11); „Pentru că și Hristos a suferit odată moartea pentru păcatele noastre, El cel drept pentru cei nedrepti ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu, omorât fiind cu trupul, dar viu făcut cu duhul, cu care s-a pogorât și a propovăduit și duhurilor ținute în închisoare” (1 Petru 3, 18-19).

Moartea cuvioșilor lui Dumnezeu este scumpă înaintea Lui, așa cum se arată în Sfintele Scripturi: „Sufletele dreptilor sunt în mâna lui Dumnezeu și chinul nu se va atinge de ele. În ochii celor fără de minte dreptii sunt morți cu desăvârșire și ieșirea lor din lume li se pare nenorocire, și plecarea lor dintre noi un prăpăd, dar ei sunt în pace (Înțelepciunea lui Solomon 3, 1-9). Rugăciunea lui Iezechia, regele lui Iuda, când a căzut bolnav și s-a tămăduit de boala lui ca o înviere din morți este semnificativă pentru evenimentele „Patimilor

Sfințitoare ale Mântuitorului”: „Atunci eu am zis: Mă duc la amiaza zilelor mele, la porțile locuinței morților voi fi ținut pentru restul anilor mei. Nu voi mai vedea pe Domnul în pământul celor vii; și nu voi mai privi pe nimeni dintre locuitorii lumii... Doamne, prin îndurarea Ta se bucură omul de viață, prin ea mai am și eu suflare; Tu mă tămăduiești și-mi dai iarăși viață! Iată că boala mea se schimbă în sănătate. Tu ai păzit viața mea de adâncul mistuitor! Tu ai aruncat înapoia Ta toate păcate mele! Că locuința morților nu Te va lăuda și moartea nu Te va preaslăvi; cei ce se coboară în mormânt nu mai nădăjduiesc în credincioșia Ta... Domnul să ne mântuiască și vom cânta din harpă în toate zilele vieții noastre înaintea Templului Domnului!” (Isaia 38, 8-20).

Aceeași nădejde o exprima în rugăciunea sa și proorocul Iona, atunci când a fost aruncat în apă și a fost înghițit de un chit: „Strigat-am către Domnul în strâmtorarea mea, și El m-a auzit; din pântecul locuinței morților către El am strigat și El a luat aminte la glasul meu! Tu m-ai aruncat în adânc, în sânul mării și undele m-au înconjurat; toate talazurile și valurile Tale au trecut peste mine. Și gândeam: Aruncat sunt dinaintea ochilor Tăi! Dar voi vedea din nou Templul cel sfânt al Tău! Apele m-au învăluit pe de-a-ntregul, adâncul m-a împresurat, iarba mării s-a încolăcit în jurul capului meu; mă coborâsem până la temeliile munților, zăvoarele pământului erau trase asupra mea pentru totdeauna. Dar Tu ai scos din stricăciune viața mea, Doamne Dumnezeu meu! Când se sfârșea în mine duhul meu, de Domnul mi-am adus aminte, și la Tine a ajuns rugăciunea mea, în Templul Tău cel sfânt! Cei ce slujesc idolilor deșerti disprețuiesc harul Tău; Dar eu îți voi aduce Ție jertfe cu glas de laudă și toate făgăduințele mele le voi împlini, căci mântuirea vine de la Domnul!” (Iona 2, 3-10). Mântuitorul s-a referit la această „nădejde” și în tâlcuirea Scripturilor către Luca și Cleopa în drum spre Emaus, ca aluzie la Patimile și slava lui Mesia. Jertfa Mântuitorului pe Cruce are o însemnătate cosmică și prin ea se încununează lucrarea Sa, deoarece tot ce a făcut și a învățat nu ar fi putut mântui, dacă nu era „sfințirea ca adevăr” (Ioan 17, 17) care dezleagă din legături (Ioan 8, 32). Dar Învierea lui Hristos este ca și „desfacerea izvoarelor adâncului celui mare și deschiderea jgheburilor cerului” (Facere 7, 11); „Adevărul va răsări din pământ și dreptatea va privi din cer” (Psalm 84, 12).

Pentru urmarea Sa, Mântuitorul arată și pașii pe care i-a făcut cu ucenicii Săi fără ca aceștia să știe. Aceste etape sunt descrise în pericopele Evangheliilor de după Duminica a 3-a din Postul Mare a chemării la luarea crucii (Marcu 8, 34 – 9, 1). Astfel, când ucenicii au cerut să stea de-a dreapta și de-a stânga în Împărăția Sa, răspunsul Său a fost: „Cel ce va vrea să fie întâiul între voi, să fie slugă vouă tuturor ca și Fiul Omului, Care a venit nu ca să I se slujească, ci ca El să slujească...” (Matei 20, 27-28). Mântuitorul arată aici una din însușirile fundamentale ale chipului lui Dumnezeu: slujirea ca o jertfă a arderii de tot în dăruirea totală de sine. Apoi, la întrebarea ucenicilor: „Cine este cel mai mare în Împărăția lui Dumnezeu?” (Matei 18, 1), Mântuitorul, așezând un copil în mijlocul lor, a răspuns: „Cine va fi ca pruncul acesta, va fi cel mai mare în Împărăția lui Dumnezeu” (Matei 18, 4). După Cină, spălând picioarele ucenicilor (Ioan 13, 4-5), Mântuitorul a vrut să arate că este o lucrare pe care o face nu ca pe o „tradiție”, ci pentru că ea este chiar o slujire dumnezeiască, înțelegându-se din cuvintele Sale anterioare: „Dacă voi, răi fiind, știți să dați daruri bune fiilor voștri, cu cât mai mult Tatăl ceresc va da cele bune celor care cer de la El?” (Matei 7, 11).

Deci, Dumnezeu este un slujitor mult mai mare decât părinții pentru fiii lor trupești. Părinții trupești pot aduce un suflet pe lume, dar nu-l pot scoate din mormânt. Bucuria învierii din morți este mai mare decât bucuria unei nașteri: „Femeia când naște are dureri, dar după ce naște uită durerile de bucurie că a venit om pe lume” (Ioan 16, 21). Omul se naște din pântecul maicii sale nu din pământ, ca să se întoarcă în pământ. Bucuria nașterii după trup este depășită de bucuria venirii de dincolo de mormânt. Învierea Mântuitorului a însemnat venirea Sa de dincolo de moarte ca o bucurie inegalabilă, copleșitoare și putere a plinătății: „Atunci nu Mă veți mai întreba nimic” (Ioan 16, 23): „Pacea lui Dumnezeu care covârșește toată mintea să domnească în inimile voastre” (Filipeni 4, 7). Acestea sunt semnele depășirii cercului cunoștinței binelui și răului, în care omul a intrat prin păcatul strămoșesc, ca o „cădere” din plinătatea inimii și din învierea cu duhul, dar umplere de sine ca „rămânere în seama minții lui” (Romani 1, 28). Mântuitorul are puterea de a „aduna”, și această putere este pentru ucenici marea bucurie a Învierii Sale, pe care proorocii o numeau: „brațul Său”: „El va păstori turma Sa ca

un păstor și cu brațul Său o va aduna” (Isaia 40, 11). Nu este, deci, o cale de sus atunci când se crede că Bisericiile se pot uni prin înțelegere între ele fără acest „braț” a lui Dumnezeu care este Mântuitorul Hristos, „Domnul slavei” (1 Corinteni 2, 7-8). Căci, tocmai „slava” Sa prin Înviere este puterea de a ține pe ucenicii Săi în „slava Sa” de a fi „plin de har și de adevăr, ca Unul-Născut din Tatăl” (Ioan 1, 14), așa cum s-a împărtășit în ei ca putere de comuniune: „Slava pe care Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca toți să fie una” (Ioan 17, 22). Așa se înțeleg Cuvintele Sale: „Lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac l-am făcut” (Ioan 17, 4). Nu poate exista unitate fără această „slavă” care urmează să aducă și „înfierea” prin invocarea Duhului Sfânt, așa cum fără o slavă a mirelui și a miresei, nu poate exista „nunta”.

Jertfa Mântuitorului a însemnat sfințirea ucenicilor în „adevărul” (Ioan 14, 6), că viața Sa nu poate fi ținută de moarte, fiind de aceea „Calea” (Ioan 14, 4) către Dumnezeu. Sfințirea este mai mult decât bucuria învierii, deoarece ea înseamnă o topire a sufletelor unul într-altul în Hristos ca o unire ce caracterizează Însăși Sfânta Treime: „Așa cum noi suntem una, tot așa să fie și ei” (Ioan 17, 22). Bucuria negrăită este temelia unității Sfintei Treimi ca iubire¹. O imagine în cartea „Păstorul lui Herma” arată că pietrele care se scoteau din adânc, se potriveau atât de bine în turnul de pe ape ca simbol al Bisericii, încât acel turn părea zidit dintr-o singură piatră². Taina acestei zidiri era faptul că cei scoși din adânc se nașteau „din apă și din duh” (Ioan 3,5). Prin tăierea împrejur a inimii, în sufletul lor se restaura dimensiunea eclesială ca taină a unității Bisericii, care nu este altceva, decât taina chipului lui Dumnezeu: „A iubi pe Dumnezeu din toată inima și pe aproapele ca pe sine însuși” (Luca 10, 27). Aceste porunci exprimă esența Legii, dar care prin botez nu mai este necesară, nu pentru că trebuie înlăturată, ci pentru că este scrisă în inimi (Ieremia 31, 33; Matei 5, 17). Scos din adâncul apei prin botez, sufletul omului se potrivește atât de bine în adunarea Bisericii, ca și cum aceasta ar fi zidită dintr-un singur duh, deoarece a avut loc o „înviere” ca trecere pascală în Hristos, Care spusese: „Vă voi lua la Mine, ca să fiți și voi acolo unde Eu sunt” (Ioan 14, 3); „Eu sunt viu

¹Pr. prof. D. Stăniloae, *Dogmatica*, vol. I, București, 1978, p. 317.

² *Păstorul lui Herma*, Vedenia a 3-a, 10, 5 în vol. „Scrierile Părinților Apostolici”, EIBMBOR, București, 1995, p. 289.

și voi veți fi vii” (Ioan 14, 19). Această „adunare” va dobândi comuniunea în Hristos prin Duhul Sfânt ca „înfiere” (Galateni 4, 6), ca o taină de nuntă (Matei 22, 2), ca o slavă în Hristos. Duhul Sfânt este marele „primat” al Bisericii, Care îl preamărește pe Hristos (Ioan 16, 14) ca „Domn al slavei” ucenicilor (1 Corinteni 2, 8). În Biserica slavei, Cuvântul lui Dumnezeu nu mai poate fi cel scris pe „tablele de piatră”, sau în cărți, ci Cuvântul „sfințit” ca adevăr și putere a plinătății în Hristos preamărit în Duhul Sfânt. În Duhul Sfânt este vorba de o mare taină a sfințirii Cuvântului lui Dumnezeu, care nici sub forma Sa scrisă nu poate fi citit oricum, așa cum arată Sfântul Ioan Hrisostom³.

Adevărata cale a unității Bisericii nu poate fi decât „Hristos apostolic”. Așa cum prin Arie s-a început „dezbinarea”, întrucât a fost luat Hristos ca „Mirele” Bisericii, tot astfel adunarea Bisericii risipite în cele patru vânturi în urma dezbinării nu poate avea loc decât prin Hristos apostolic. De aceea, la rugăciunea creștinilor pentru unitate, răspunsul lui Dumnezeu ar putea fi ca și cel dat lui Moise, când acesta implora ajutor pentru poporul strâmtorat între apele mării și oștile faraonului prigonitor: „Atunci a zis Domnul către Moise: Ce strigi către Mine? Spune fiilor lui Israil să pornească. Iar tu ridică-ți toiagul și-ți întinde mâna asupra mării și o desparte și vor trece fiii lui Israil prin mijlocul mării ca pe uscat” (Ieșire 14, 15-16). Tot astfel în Evanghelie, Însuși Dumnezeu recomanda pe Mântuitorul îmbrăcat în Lumina de seară a sfintei slave la Schimbarea la Față: „Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru care este bunăvoința Mea. Pe Acesta să-L ascultați”! (Matei 17, 5). În Hristos era „plinătatea dumnezeirii după trup” (Coloseni 2, 9), ca „slava Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (Ioan 1, 14). Urmand Lui, ucenicii au luat din plinătatea Lui „har peste har” (Ioan 1, 16), ca „părtășie la firea Sa divină” (2 Petru 1, 4), căci „Cuvântul s-a făcut trup” (Ioan 1, 16), ceea ce a însemnat și „îndreptarea Sa în duhul” (1 Timotei 3, 16). Îndemnul Mântuitorului către sfinții Săi ucenici în plinătatea Sa, la care ei s-au făcut părtășii ca la un adânc

³ „Citind Cărțile Sfinte se cade să stăruim asupra Cuvântului și să coborâm spre adevărul ideilor, căci nu este suficientă citirea, dacă nu urmează și înțelegerea”, Sfântul Ioan Hrisostom, *Omilie la Ioan*, 5,39, P.G. 56, col. 219, apud. Prof. dr. Iustin Moisescu, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom Cernăuți*, 1942, p. 66.

dumnezeiesc (Luca 5, 11), avea să fie: „Aruncați mreața de-a dreapta” (Ioan 21, 6), ceea ce însemna întoarcerea la calea ascultării Sale ca „ședere de-a dreapta” (Psalm 109, 1). Același sens îl au și cuvintele Maicii Domnului de la nunta din Cana: „Faceți tot ce vă va spune El!” (Ioan 2, 5).

Biserica a fost adusă în ipostaza de a se ruga, deoarece îndreptarea ucenicilor prin Hristos însemna „asemănarea” (Romani 8, 29) lor cu El. Mântuitorul Hristos mereu se ruga. Inima Sa era inimă de rugăciune (Zaharia 12, 10). Jertfa Sa avea să însemne scoaterea din pieptul lor a inimilor de „piatră” pentru a deveni inimi de „carne”. Mântuitorul nu s-a înălțat la cer până când ucenicii Săi nu au fost aduși în ipostaza de a fi un cuget și de a se ruga, așa cum nu mai fuseseră oamenii pe pământ. De aceea, după Înălțarea Sa, ei „erau pururi în Templu laudând pe Dumnezeu” (Luca 24, 53). Ei nu puteau trăi fără rugăciune prin care se manifesta un dor al lor după Dumnezeu. Fuseseră martori ai slavei Mântuitorului prin învierea Sa, o slavă prin care El putea deveni cel mai mare împărat pe pământ, dacă pentru acest lucru ar fi venit. Ei își dădeau seama că este vorba de o slavă, care nu mai era efemeră ca pe Tabor, ci o permanență prin Învierea Sa, ca un Tabor permanent chiar și la Parusie. De aceea, la întrebarea lor în ajunul Înălțării: „Oare acum vrei să statornicești împărăția lui Israil?” (Faptele Apostolilor 1, 6), Mântuitorul a răspuns: „Nu e treaba voastră a ști anii și vremile pe care Tatăl le-a pus în stăpânirea Sa. Ci veți lua putere, venind Duhul Sfânt peste voi, și îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului” (Faptele Apostolilor 1, 6-8). Împărăția Sa nu era „din lumea aceasta” (Ioan 18, 36), care nu mai avea pe Dumnezeu în inimă, ci urma să fie descoperită prin Duhul Sfânt în inimile ucenicilor (Luca 17, 21) ca „grăuntele de muștar al Împărăției lui Dumnezeu” (Matei 13, 31): „Și acestea zicând, pe când ei priveau, S-a înălțat și un nor L-a luat de la ochii lor” (Faptele Apostolilor 1, 9).

Ucenicii și-au adus aminte că le spusese: „Lumea nu Mă va mai vedea” (Ioan 14, 19). Deci, Mântuitorul nu se mai arăta lumii, pentru că n-a venit să piardă lumea, ci ca s-o mântuiască (Luca 9, 55). Arătarea Sa în ipostaza de după Înviere ar fi însemnat pentru lume pedepsirea ei, așa cum soldații păzitori ai mormântului Său

se făcuseră ca niște morți la arătarea îngerilor (Matei 28, 4). Deci, arătarea Mântuitorului nu era o cale a îndreptării lumii. Dacă Mântuitorul a plecat de la gadareni ca să nu-i înspăimânte (Luca 8, 37), astfel El nu se mai arată lumii după înviere tocmai pentru ca ea să găsească totuși pe Dumnezeu, la Care: „Dragostea toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă” (1 Corinteni 13, 7). Încă și ucenicilor Săi le spusese: „Privegheați, dar, rugându-vă în toată vremea ca să vă întăriți și să scăpați de toate cele au să vină și să stați înaintea Fiului Omului” (Luca 21, 36), adică ei să nu fie ca cei ce fug de la „Fața” Lui slăvită ca și Adam după păcatul strămoșesc: „Rămâneți întru El ca să avem îndrăzneală când se va arăta și să nu ne rușinăm de El la venirea Lui” (1 Ioan 2, 28). Dar rațiunea cea mai importantă a Înălțării Sale este aceea, nu ca ei să fie luați la cer, pe de o parte, nici ca El să fie mereu cu ei după Înviere, pe de altă parte, ci pentru ca ei să redescopere „Calea” Sa pe care El a mers până la Jertfă pentru a o „semăna” în ei. „Calea” este, deci, mai de seamă pentru El, decât slava Lui prin Înviere. Viața Lui este, într-adevăr, „aur lămurit în foc” (Apocalipsa 3, 18) ca putere și mai mare a Împărăției lui Dumnezeu decât cea de pe Tabor, unde doar se „vedea venirea ei cu putere” (Marcu 9, 1), pe când prin Înviere ea este „înălăuntrul lor” (Luca 17, 21); „Cele cu neputință la oameni” (Luca 18, 27). Nu există vreun alt program al instaurării Împărăției lui Dumnezeu pe pământ, sau de înlăturare a puterilor lumești, în afară de puterea lui Dumnezeu în Hristos, Care a zis: „Mi s-a dat toată puterea în cer și pe pământ” (Matei 28, 18), putere pe care El nu o împarte cu nimeni. „Eu sunt Domnul și acesta este Numele Meu. Nu voi da nimănui slava Mea” (Isaia 42, 8); „Fără Mine nu puteți face nimic” (Ioan 15, 5).

Împărăția lui Dumnezeu trebuia să însemne îndreptarea tuturor după măsura arătată de Dumnezeu în Hristos, ceea ce era de fapt „întoarcere”, pocăință. Întrucât, moartea Sa avusese loc din cauza păcatelor lumii (Romani 4, 25), astfel, Învierea Sa este chemarea cea mai puternică la pocăință, iar nu de înălțare a oamenilor la cer. Adevărul vieții prin Învierea lui Hristos a sfințit viața Lui ca singura cale către Dumnezeu: „Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine” (Ioan 14, 6); „Eu merg la Tatăl” (Ioan 16, 16): „Eu sunt Calea” (Ioan 14, 6). Mântuitorul a mers înaintea ucenicilor Săi ca un „stâlp de foc” în întunericul din lume vădind, pe de altă parte, și

sădind în ei adâncurile Duhului Sfânt. Ca un dar al Duhului Sfânt, smerenia este în viața Sa tot una cu adâncul cel veșnic, simbolizat prin rădăcinile „Pomului Vieții”. Evanghelia oglindește acest adânc ca o realitate de dincolo de moarte. Mântuitorul a trăit viața Sa pentru a se vădi adâncul dumnezeiesc ca o slujire în Duhul Sfânt și chipul Tatălui. La rândul său Duhul Sfânt, când avea să vină în urma Jertfei lui Hristos (Ioan 7, 38-39), va sluji ca să-L preamărească pe Hristos: „Din al Meu va lua și vă va vesti vouă” (Ioan 16, 13-14) ca „Vistier al bunătăților”, care ia și dă la ospăț din „Vițelul cel îngrășat” (Luca 15, 23). Este vorba de marea taină a lucrării lui Hristos prin care toate cele de dincolo de moarte s-au arătat și semănat pe pământ, ca „Sânul lui Dumnezeu” (Ioan 1, 18), „Dreapta Sa” (Ieșire 15, 6), „Mâna Sa” (Psalm 20, 8; 85, 5).

Vorbind despre „cetatea cerească” și „cetatea pământească” în sensul sădirii celor cerești pe pământ, Fericitul Augustin comentând parabola năvodului (Matei 13, 47-50), spune că Dumnezeu nu separă lămurit pe una de cealaltă⁴, după cum spune Mântuitorul în Evanghelie: „Nu smulgeți neghina din grâu, ca nu cumva odată cu neghina să smulgeți și grâul! Lăsați-le să crească împreună până la seceriș” (Matei 13, 30), deoarece „neghinele” apar numai după ce „a crescut paiul și a dat în spic” (Matei 13, 25-26). Într-adevăr, când este vorba de lume Dumnezeu nu osândește „global”, așa cum ar face oamenii în sens pătimăș, ci alege muncind cu sudoarea frunții: „Așa zice Domnul: Ca atunci când găsești must într-un strugure și zici: Nu-l rupe, că în acesta se află o binecuvântare!, tot astfel voi face și Eu cu slujitorii Mei: Mă voi feri să stric tot” (Isaia 65, 8). Mântuitorul a chemat pe ucenicii Săi să devină părtași la această desăvârșire a Tatălui Său: „Rămâneți în Mine și Eu în voi. După cum mlădița nu poate să aducă roadă de la sine dacă nu rămâne în viță, tot așa nici voi dacă nu rămâneți în Mine. Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele. Cel ce rămâne în Mine și Eu în El, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic” (Ioan 15,4-5); „V-am ales și v-am rânduit să mergeți și roadă să aduceți, și roada voastră să rămână, ca Tatăl să vă dea orice veți cere” (Ioan 15, 16). „Cine nu adună cu Mine, risipește” (Matei 12, 30), căci lucrul cel mai de

⁴ Fericitul Augustin, *La cité de Dieu*, 11, 1, în colecția „Oeuvres complètes de Saint Augustin”, trad. par M. Péronne, Paris, 1973, tom 24, p. 82.

seamă este că: „Împărăția lui Dumnezeu nu vine în chip văzut” (Luca 17, 20), ea fiind urmarea scrierii în inimi a vocii lui Dumnezeu prin harul Său în Hristos. Nimeni nu poate măsura sufletul omului pentru a vedea cât este de mare darul lui Dumnezeu în inima lui! Mântuitorul cere doar aducerea Luminii lui Dumnezeu în fața conștiinței fiecărui om (2 Corintei 4, 2), prin care omul însuși se judecă pe sine (1 Corinteni 11, 31). Nu poate fi judecată lumea în Numele lui Hristos, Care la trimiterea ucenicilor Săi în lume s-a rugat să fie păziți doar de cel „rău”, iar nu de împotrivirea oamenilor (Ioan 17, 16), căci nu aceasta este în lume lucrul cel mai rău, ci „viclenia”. Acolo unde este vorba de sinceritate chiar în răutate, Dumnezeu o suportă chemând la luarea crucii în urmarea lui Hristos, care-i deosebește pe ucenicii Săi de cele din lume. De aceea, lumea nu se poate ruga: „Și ne izbăvește de cel rău ” (Matei 6, 13), deoarece nu se deosebește de el. Dumnezeu a scos în Hristos la drum capul șarpelui (Coloseni 2, 15), tocmai pentru ca cei ce urmează Lui să se ferească și să fie tămăduiți de „mușcătura de șarpe”, privind la El pe cruce ca la „șarpele de aramă” (Numeri 21, 6-9; Ioan 3, 14-15; Romani 4, 25).

De asemenea, nu ar fi cu putință invocarea: „Vie Împărăția Ta!” (Matei 6, 10), când oamenii de fapt stăpânesc în lume în locul lui Dumnezeu ca acele „dealuri” (Luca 3, 5) chemate să se coboare la „Calea Domnului” (Luca 3, 5). De altfel, tocmai atunci când oamenii nu-l văd, vrăjmașul lui Dumnezeu stăpânește în lume. A-l vedea, înseamnă a urma lui Hristos și a se asemăna cu El, în Care până în ultima clipă a vieții Sale s-a făcut simțită în lume „împotrivirea”, și anume o împotrivire din ce în ce mai mare, ca valorile în jurul corăbiei lui Iona, pe cât era de mare și ascultarea Lui, care avea să fie o măsură a adâncului Botezului mântuitor: „Ascultător făcându-se până la moarte pe cruce” (Filip 2, 8). Această ascultare arăta nu numai „Calea” Lui, ci și împotrivirea lumii. Dacă este „în văzul tuturor” (Coloseni 2, 15), astfel, Mântuitorul nu cheamă la credință pentru „triumfalism”, ci numai pentru rugăciune: „Privegheați, că de-ar ști stăpânul casei la care ceas din noapte vine furul, ar priveghea și n-ar lăsa să-i spargă casa” (Luca 12, 36). Prin aceasta Mântuitorul arată că puterea celui rău este mai mare decât orice putere din lume, pe care numai Dumnezeu o poate birui, așa cum Lumina risipește întunericul: „Cum poate cineva să intre în casa celui tare și să-i jefuiască lucrurile, dacă nu-l va lega mai întâi și pe urmă să-i prade casa?” (Matei 12, 29); „Când cel tare, înarmat fiind, își păzește curtea, avuțiile

lui sunt în pace. Dar când unul mai tare decât el vine asupra lui și-l înfrânge, îi ia toate armele pe care se bizuia, iar prăzile de la el le împarte" (Luca 11, 21-22). Într-adevăr, numai în Hristos se putea împlini în cer și pe pământ Protoevanghelia: „Acela îți va zdrobi capul" (Facere 3, 15).

Dacă Mântuitorul a scos pe cel rău din inimile credincioase, astfel, acela n-a fost alungat din lume, în care el rămâne cu arma vestită a vicleniei: „Nu mă rog să-i iei din lume, ci să-i păzești de cel rău" (Ioan 17, 16), prin care acela poate sparge casa inimii milostive zidită cu ajutorul Mântuitorului, despre a cărui lucrare Dumnezeu a spus: „Voi scoate din pieptul vostru inimile de piatră și vă voi da inimi de carne" (Iezechiel 36, 26); „Vă voi da duh de rugăciune" (Zaharia 12, 10). Mântuitorul insistă asupra nevoii de rugăciune, deoarece, pentru cei îndreptați, recidiva ar însemna o stare cu mult mai rea decât înainte, așa cum spunea despre cărturari și farisei: „Ia seama ca lumina care este în tine să nu ajungă întuneric, căci dacă lumina care este în tine ajunge întuneric, cu cât mai mare va fi întunericul?" (Matei 6, 23). Harul lui Dumnezeu în Hristos nu silește natura, dar o luminează: „Stau la ușă și bat" (Apocalipsa 3, 20); „Pe cel ce vine la Mine nu-l voi da afară" (Ioan 6, 37). Aceeași lipsă de violență este arătată în Sfânta Scriptură și din partea demonilor care nu au putere asupra oamenilor, decât arma vicleniei. Demonii se apărau în fața lui Hristos care-i alunga, zicând că nu au forțat pe nimeni: „Ce ai cu noi, Iisuse!" (Matei 8, 29). Dar puterea Mântuitorului de a lumina în întuneric cu căldura harului este permanentă până la sfârșitul veacurilor, atât chemând stăruitor la priveghere pe cei ce s-au făcut părtași harului Său, când zice: „Privegheați că de-ar ști stăpânul casei la care ceas din noapte vine furul, ar priveghea și n-ar lăsa să-i spargă casa" (Matei 24, 42-43); cât și când anunță judecata finală asupra celor ce au respins stăpânirea Sa ca Domn al bucuriei zicând: „Pe acei vrăjmași ai Mei care n-au voit să domnesc peste ei, aduceți-i aici și-i tăiați în fața Mea" (Luca 19, 27).

Dacă unitatea de cuget a ucenicilor s-a manifestat îndeosebi după plecarea dintre ei a „fiului pierzării" (Ioan 17,12), când, ca urmare, Mântuitorul a și dat porunca nouă a iubirii între ei după măsura iubirii Sale dumnezeiești față de ei (Ioan 13,34), dar pe care Iuda o urăse atât de mult, încât L-a vândut pe Mântuitorul, astfel, mărturisirea de credință a Sfinților Părinți de la primul Sinod Ecuменic a fost așezată după Înălțarea Domnului, în Duminica a 7-a

după Paști ca o condiție a drumului către Cincizecime, care nu vine fără pomenirea Jertfei Mântuitorului și a proslăvirii Sale (Ioan 7, 38-39). Dacă nu mai era simțită „slava” lui Hristos, nu mai rămânea nici bucuria acestei „slave” ca bucurie a Mirelui: „Va veni o vreme când Mirele se va lua de la ei și atunci vor posti” (Matei 9, 15). Vor posti și vor mărturisi credința: „Pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui” (Matei 16, 18). „Porțile iadului” sunt pe pământ urmarea zavistiei semănate prin viclenia șarpelui cu limba sa bifurcată. Acestea nu vor putea birui, deoarece Biserica „stă” în Hristos, și nu caută „lupta” cu vrăjmașii lui Dumnezeu. „Crezul” nu-i pomenește pe aceștia, iar cei care nu L-au mărturisit și nu-L mărturisesc pierd comuniunea ca lucrare a Duhului Sfânt. Când Sfinții Apostoli cheamă: „Stați tari în Hristos” (Efeseni 6, 10-14), ei nu se referă nici la „eroisme”, nici la „triumfuri”, ci la „darul păcii” lui Dumnezeu care covârșește toată mintea” (Filipeni 4, 7) ca putere a comuniunii prin slava lui Hristos. Numai atunci când i-a adus pe ucenici la această slavă, Mântuitorul i-a trimis la lucrarea desăvârșirii (Efeseni 4, 12), deoarece aceasta este condiția unității cugețului. Fără această „slavă”, Petru ar fi scos sabia, Toma s-ar fi îndoit, și fiecare din ceilalți ar fi răătăcit în felul lor ca oile (Isaia 53, 6). Adevărata misiune a Bisericii este mânărea de către Duhul Sfânt: „Stăruiau în rugăciune și prin mângâierea Duhului Sfânt se înmulțeau” (Faptele Apostolilor 9, 31). În Hristos darul lui Dumnezeu a fost pentru ucenici darul plinătății care-i făcea „planete”, nu „sateliți”, și anume cu prețul mare de răscumpărare al Jertfei Sale: „Atunci veți cunoaște adevărul și adevărul vă va dezlega din legături” (Ioan 8, 32). De aceea, prin Înălțarea la cer, Mântuitorul i-a lăsat să se roage, deoarece „le-a dat putere să se facă fii ai lui Dumnezeu” (Ioan 1, 12). Înălțarea la cer era ca o „ieșire” a lor la „pășune” (Ioan 10, 9). Copiii sunt ca și ceasul care, după ce este întors, este lăsat să și meargă. Astfel, perioada de la Înălțare până la Cincizecime este perioada rugăciunii pentru darul Duhului Sfânt.

Mântuitorul a lăsat Bisericii această lucrare, și rugăciunea ei a fost aceea de invocare a Duhului Sfânt, așa cum se roagă Biserica până astăzi. La temelia ei, această rugăciune are amintirea Jertfei Mântuitorului care, prin Duhul Sfânt, va deveni „Euharistie”. Pericopele biblice de la slujba Duminicii a 7-a după Paști se referă tocmai la această „amintire” și la grija Bisericii de a sta în Hristos. Înălțarea la cer era o iubire și mai mare, ca un „bine” făcut împotriva voinței

lor, însă pentru ca bucuria „învietoare” a Arătărilor Sale după Înviere numai către ei să se prefacă în mângâierea „înfietoare” și atot-țiitoare a Duhului Sfânt, ca o nuntă a lor, ca fii în Hristos în sânurile Tatălui (Ioan 1, 18): „Mai de folos este vouă să Mă duc, deoarece dacă nu Mă voi duce Eu, nu va veni Acela” (Ioan 16, 7), Care nu vine decât la cei care cer (Matei 7, 11), și „cer” dacă au putere în Hristos să ceară, singurul Care dă această putere (Ioan 1, 12; Ioan 7, 38-39). Prin venirea Duhului invocat are loc mutarea lor în ungerea lui Hristos, despre a Cărui Botez s-a spus: „Ai iubit dreptatea și ai urât nedreptatea, pentru aceea Te-a uns pe Tine Dumnezeuul Tău cu untdelemnul bucuriei mai mult decât pe părtașii Tăi” (Psalm 44, 9). Dacă Sfinții Părinți spun că harul este ca un creion, pe care dacă îl pui în mișcare, scrie⁵, astfel această punere în mișcare este rugăciunea. Însă, ca și în Hristos, Duhul, din plinătatea inimii, mână la lucrare, face trimiși pe primitorii Săi, dacă voința gnostică nu înăbușă această „mânare” (Romani 8, 14), punând Lumina Sa din sfeșnicul inimii sub obrocul minții (Matei 5, 15). Slujirea lor în Duhul Tatălui este mai adâncă, mai părintească decât cea a părinților din lume prin dăruire totală de sine ca Jertfă răscumpărătoare: „De se va rușina cineva de Mine și de cuvintele Mele... se va rușina și Fiul Omului când va veni întru slava Sa cu sfinții îngeri (Luca 9, 26). „De va greși cineva împotriva Fiului Omului se va ierta lui; dar de va greși cineva împotriva Duhului Sfânt nu se va ierta” (Matei 12, 31-32), care ar însemna nu numai o împotrivire ca „neghină” (Matei 13, 29), ci o defăimare a inimii atât de slujitoare a Tatălui și dovada unei cruzimi demonice.

Mântuitorul S-a înălțat pentru a deschide cerul și pentru „ieșirea” ucenicilor la „pășunea” darurilor Duhului Sfânt. Ca și Natanael, ei sunt, cei de „sub smochin” (Ioan 1, 48) în care nu era viclesug, și care „vor vedea cerurile deschise și pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se și pogorându-se peste Fiul Omului” (Ioan 1, 51). Așa cum la înălțarea pe cruce Mântuitorul i-a atras prin lacrimile lor (Ioan 12, 32-33; 16, 20), tot astfel la Înălțarea la cer Mântuitorul îi atrage prin bucuria rugăciunii. Semnul istoric prin care s-a marcat pierderea

⁵ Sfantul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza I*, 3, PG, vol. 33, col. 373; „După cum condeiul s-au săgeata are nevoie de cineva care să lucreze cu ele, tot astfel și harul are trebuință de credincioși”, *loc. cit.*, trad. D. Fecioru, *Catehezele*, vol. I, București, 1943, p. 60.

„bucuriei” ca „luare a Mirelui”, și „post” în urma acelei „luări” (Matei 9, 15), este acea doctrină din vremea de libertate a Bisericii, care prin Arie strica sfințirea Numelui lui Dumnezeu în Hristos și împiedica, astfel, lucrarea Duhului Sfânt. Duhul nu vine, dacă Hristos nu este preamărit în „slava” Sa, după cum se arată în Evanghelia Cincizecimii: „Cel ce crede în Mine, precum a zis Scriptura, râuri de apă vie vor curge din pântecele lui. Iar aceasta a zis-o despre Duhul pe Care aveau să-L primească acei ce cred în EL. Căci încă nu era dat Duhul, pentru că Iisus încă nu fusese preamărit” (Ioan 7, 38-39). Acest moment istoric este marcat în Sfânta Liturghie prin mărturisirea de credință de la Niceea după intrarea cu Sfintele Daruri în Altar și înainte de invocarea Duhului Sfânt pentru prefacerea lor, deoarece numai prin credința adevărată, prin Duhul curesc atât de adânc pe pământ al lui Hristos și prin vederea Luminii adevărate, adică prin Hristos cel apostolic, poate veni Duhul Sfânt.

„Duminica” de după Înălțare, „a 7-a de după Paști”, a mărturisirii credinței adevărate, arată acest adevăr al credinței care are puterea invocării Duhului Sfânt, deoarece adevărata teologie este cea care are puterea invocării Duhului Sfânt prin rugăciune. Cuvintele din Rugăciunea Arhierească a Mântuitorului, pe care le aduce aminte Evanghelia zilei (Ioan 17, 1-13), reflectă Revelația și credința apostolică. Aceste cuvinte spuse înainte de Răstignire arată Revelația iminentă prin Jertfa Mântuitorului, atât a cunoașterii lui Dumnezeu ca putere a învierii și vieții fără de sfârșit, cât și a celor „ale Sale”, Revelație pe care o actualizează fiecare slujbă a Sfintei Liturghii. „Părinte, a venit ceasul! Preaslăvește pe Fiul Tău, ca și Fiul să Te preaslăvească. Precum I-ai dat stăpânire peste tot trupul, ca să dea viață veșnică tuturor acelor pe care Tu i-ai dat Lui. Și aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe care L-ai trimis. Eu Te-am preaslăvit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit. Și acum, preaslăvește-Mă Tu, Părinte, la Tine Însuși, cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea. Am arătat numele Tău oamenilor pe care Mi i-ai dat Mie din lume. Ai Tăi erau și Mie Mi i-ai dat și Cuvântul Tău l-au păzit. Acum au cunoscut că toate câte Mi-ai dat sunt de la Tine. Pentru că cuvintele pe care Mi le-ai dat, le-am dat lor, iar ei le-au primit și au cunoscut cu adevărat că de la Tine am ieșit, și au crezut că Tu M-ai trimis. Eu pentru aceștia Mă rog; nu pentru lume Mă rog, ci pentru cei pe care Mi i-ai dat, că ai Tăi sunt.

Și toate ale Mele sunt ale Tale, și ale Tale sunt ale Mele și M-am preaslăvit întru ei. Și Eu nu mai sunt în lume, iar ei în lume sunt și Eu vin la Tine. Părinte Sfinte, păzește-i în numele Tău, în care Mi i-ai dat, ca să fie una precum suntem și Noi. Când eram cu ei în lume, Eu îi păzeam în numele Tău, pe cei ce Mi i-ai dat; și i-am păzit și n-a pierit nici unul dintre ei, decât fiul pierzării, ca să se împlinească Scriptura. Iar acum, vin la Tine și aceasta le grăiesc în lume, ca să fie deplină bucuria Mea în ei” (Ioan 17, 1-13).

Pericopa „Apostolului” zilei aduce aminte de astfel de zguduirii din cauza rătăcirilor. Sfântul Apostol Pavel cheamă insistent preoții din Efes la păstrarea credinței adevărate apostolice. „Drept aceea, luați aminte la voi înșivă și la toată turma întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi veghetori ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu Însuși sângele Său. Căci eu știu aceasta, că după plecarea Mea vor intra între voi lupi îngrozitori care nu vor cruța turma. Și dintre voi înșivă se vor ridica bărbați grăind învățături răstălmăcite, ca să tragă pe ucenici după ei” (Faptele Apostolilor 20, 28-29).

b. Mărturisirea credinței apostolice în cadrul Sfintei Liturghii

Pentru păstrarea bucuriei apostolice în Hristos ca „Domn al slavei” (1 Corinteni 2, 8) și „Mire al Bisericii” (Matei 9, 15) Tradiția răsăriteană a adus aminte de importanța hotărâtoare a Jertfei Mântuitorului: prin instituirea sărbătorii „Înălțării Sfintei Cruci” după Sinodul I Ecumenic; prin punerea în valoare în Sfânta Liturghie, mai ales de către Sfântul Vasile cel Mare, a Jertfei Mântuitorului ca Revelație pentru Întruparea Sa; de asemenea, prin sublinierea rolului Maicii Domnului pentru lucrarea pascală a Mântuitorului la sărbătoarea „Izvorului Tămăduirii”, care venea după grava dezbinare a Bisericii în mărturisirea lui Hristos la Sinodul IV Ecumenic. Acest lucru se întâmpla din cauza pierderii Numelui adevărat al lui Dumnezeu sfințit în Hristos. Prin erezia ariană, se pretindea că poate fi cinstit Dumnezeu micșorând pe Hristos ca Dumnezeu. Sfințirea Numelui lui „Dumnezeu pe care nimeni nu L-a cunoscut vreodată” (Ioan 1, 18), a avut loc, însă, numai prin Fiul, care este „Chip al Dumnezeului Celui nevăzut” (Coloseni 1, 15), Care L-a făcut cunoscut prin Jertfa Sa (Ioan 17, 3) ca preț mare de răscumpărare (1 Corinteni 6, 20). Sfânta Liturghie scoate în evidență importanța hotărâtoare a Jertfei ca Revelație pentru credință.

Dumnezeu i-a zidit pe oameni ca „născuți din duh” (Ioan 3, 6) întrucât ziditorul lor era Duh: „Duh este Dumnezeu și cei ce se închină Lui se cuvine a se închina în duh și în adevăr” (Ioan 4, 24). Dumnezeu le-a dat Cuvântul Său ca pe inima Sa, pentru credință prin sfințire, deoarece: „Dumnezeu era Cuvântul” (Ioan 1, 1) și prin Cuvânt inima oamenilor era „Templu al Duhului Sfânt” (1 Corintheni 6, 19). Prin credință, ei erau „prietenii ai lui Dumnezeu” (Facere 18, 27) ca asemănare, putând vedea Fața Lui fără să moară, dimpotrivă să se umple de o mângâietoare bucurie ca cea a unor „fii”: „Îi vei umple de bucurie cu Fața Ta” (Psalm 20, 6). În această stare, oamenii puteau să se coboare înspre adâncurile Duhului Sfânt ca adânc al inimii și nu doreau nicidecum să fie luați la cer. Ochii credinței erau mai adânci decât cei trupești. Dumnezeu era înlăuntrul inimii lor și nu aveau nevoie să-L caute. Ispita a fost dorința de a fi asemenea cu Dumnezeu, de a fi luați la cer și tocmai aceasta a fost calea pierderii lui Dumnezeu din inima lor, sau „jefuirea” de averi de către tâlharii care i-au dus la sminteală cu dibăcie demonică (Luca 10, 30). Chiar dacă după sminteală erau îmbrăcați, oamenii erau „goi” de Dumnezeu pe dinăuntru. Dar, tocmai această „lipsă” a însemnat răutatea și viclenia, în locul bunătății și adevărului: „Dumnezeu i-a zidit pe oamenii fără prihană, dar ei umblă cu multe vicleșuguri” (Ecclesiast 7, 29); „Șarpele era cel mai șiret” (Facere 3, 1), cel mai lipsit de inimă, stare simbolizată prin „cunoașterea binelui și răului” ca închidere a inimii, locașul Împărăției, al stăpânirii lui Dumnezeu și dedublare a minții pentru cruzime demonică. Era sămânța aruncată de Lucifer, vrăjmașul lui Dumnezeu care se înfricoșează de „Atotputernicie”, dar este vrăjmașul chipului lui Dumnezeu ca „Atotțiitor”. Prin ruperea de Dumnezeu cum sfâșie puiul de viperă sânul mamei sale la naștere, Lucifer era întunecos și mort sufletește, dar tocmai de aceea plin de răpire și vicleșug (Matei 23, 28), căci ruperea de Lumină este intrarea în întuneric, așa cum ruperea de „izvorul vieții” (Psalm 35, 9) este intrarea în „latura și umbra morții” (Isaia 9, 1).

Pierderea celor duhovnicești avea loc în favoarea celor trupești: „Că pământ ești și (de aceea) în pământ vei merge” (Facere 3, 19); „pământ”, adică acela de după blestemul lui Dumnezeu asupra pământului din cauza și de dragul lui Adam: „Spini și pălămidă să-ți crească” (Facere 3, 18); „Tot ce se naște din trup, trup este!” (Ioan 3, 6); „Ce ar folosi omul de ar dobândi lumea toată și și-ar pierde sufletul

său?” (Marcu 8, 36); „Tu nu cugeți cele ale lui Dumnezeu”, - Care merge cu ascultarea până sub pământ (Filipeni 2, 8),- „ci cele ale oamenilor” (Marcu 8, 33). Făgăduința mântuirii era deschiderea ochilor duhovnicești ai inimii. Pentru oamenii trupești Hristos era în fața ochilor; pentru cei duhovnicești, Hristos era sfințit și mișcat în inimi prin Duhul Sfânt (1 Petru 3, 15). Din pieptul oamenilor trupești Dumnezeu a scos inimile de piatră (Iezechiel 36, 26), așa cum îngerii prăvăliseră piatra de pe ușa mormântului lui Hristos, ca oamenii să vadă cerul din adâncul mormântului ca formă supremă de ascultare a lui Hristos: „Mormântul se face scară către cer”, mărturisește Biserica în sensul rugăciunii slujitorilor la punerea Sfintelor Daruri pe Sfânta Masă din Altar. „Ca un purtător de viață mai înfrumusețat decât raiul și mai luminat decât orice cămară împărătească s-a arătat, Hristoase, mormântul Tău, izvorul învierii noastre”, invocă săvârșitorii Sfintei Liturghii după intrarea cu Cinstitele Daruri. Învierea cu duhul era deschiderea din nou a ochilor credinței pentru cei ce erau sub stăpânirea slavei lui Hristos: „Ca sub stăpânirea Ta totdeauna fiind păziți!”. Era „înfierea” prin mângâierea Duhului Sfânt: „Pentru că suntem fii, a trimis Dumnezeu pe duhul Fiului Său în inimile voastre prin care strigăm: Tatăl Nostru!” (Gaateni 4, 6) Credința înseamnă, deci, că, având pe Hristos în inimi, oamenii nu-L mai doresc în fața ochilor (2 Corinteni 5, 16) ca după chemare, în starea lor anterioară de „catehumeni” ai lui Hristos: „Fericiți cei ce nu au văzut și au crezut” (Ioan 20, 29).

„Unde Mă duc Eu știți, și știți și calea” (Ioan 14, 4). Ucenicii o știau, într-adevăr, dar nu prin cunoaștere cu mintea, ci scrisă în inimile lor prin lucrarea Sa ca „semănare” (Matei 13, 3). Înainte de Jertfa lui Hristos ca rupere a catapetesmei Templului, deci „prin catapetasma trupului Său” (Evrei 10, 20) și privirea dincolo prin „adevărul” slavei, cu ochii inimii mai adânci decât cei trupești, ei erau ca heruvimii cu ochi mulți de la inima lor cu atât mai „curată și bună” (Luca 8, 15): „Fericiți cei curați cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu” (Matei 5, 8). Este o cunoaștere mai bună decât cea din fața ochilor catehumenilor și contrară „necunoașterii” în fața ochilor a celor chemați la „Cina cea Mare”, care nu vor putea privi niciodată dincolo de catapetasmă cu ochii credinței pe care nu-i au. Dimpotrivă, cei ce au urmat Lui și „au fost sfințiți în adevăr” prin

Jertfa Lui (Ioan 17, 19), au putut spune: „Noi care L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem așa” (2 Corinteni 5, 16). Deci credința nu este rezultatul unui antagonism, a unei confruntări între teză și antiteză, ci „naștere din duh” a omului duhovnicesc în desăvârșirea lui Hristos. Hristos este în întregime scriere în inimi ca „har și adevăr” (Ioan 1, 17), spre deosebire de orice violențe din Legea lui Moise sub imperiul Atotputerniciei divine. În starea primordială a oamenilor Cuvântul era viață „atotțiitoare”, plină de darurile Duhului Sfânt, ca sămânța bună în țarina lui Dumnezeu (Matei 13, 24). Dacă era numai „atotputernicie”, Cuvântul nu putea fi călcat, dar nici nu putea duce la „înfiere”. Între țaria atotțiitoare a lui Dumnezeu și atotputernicia Sa este o diferență ca dintre Vechiul și Noul Testament: „Nu prin oștiri sau prin forță voi face toate acestea, ci prin Duhul Meu”, făgăduia Dumnezeu prin prooroci lucrarea Sa în Hristos (Zaharia 4, 6); „Toate acestea le va face dragostea plină de râvnă a lui Dumnezeu Savaot” (Isaia 9, 6; 37, 32); „Legea s-a dat prin Moise, dar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos” (Ioan 1, 17). De aceea și slava Cuvântului Vieții (Ioan 1, 4) este mult mai mare decât cea a atotputerniciei. După sminteala călcării Cuvântului, Adam nu mai era smerit, altfel nu se înfricoșa de „atotputernicia” lui Dumnezeu cu ignorarea totală a „Cuvântului atotțiitor” în viața lui simțită până atunci.

Dacă pe parcursul Sfintei Liturghii, rugăciunea de pregătire pentru credință și îndreptare este hotărâtoare pentru catehumeni, astfel aceștia nu pot participa la Liturghia credincioșilor, a „botezului” lui Hristos (Luca 12, 50) ca trecere pascală prin Jertfa morții Mântuitorului. Cei credincioși sunt îndrumați să se roage, pentru ca Hristos să se milostivească de cei chemați: învățându-i cuvântul adevărului; descoperindu-le Evanghelia dreptății și unindu-i, astfel, cu Biserica Sa sfântă, sobornicească și apostolească. În acest sens, însă, ca o întoarcere a cugetului, (*metanoia*), cei chemați sunt îndemnați să-și plece Domnului capetele lor, și în cele din urmă să iasă, deoarece fără credința ca deschidere a adâncului inimii prin ungerea pragului de sus al minții, Jertfa Mântuitorului nu le-ar fi de folos. Ei nu vor putea privi cu ochii credinței dincolo de catapeteasmă, în „Sfânta Sfintelor”. Într-acolo pot privi cei credincioși prin catapeteasma trupului jertfit al Lui Hristos. Cei credincioși sunt

îndemnați mai departe la rugăciune pentru ocrotirea prin harul Mântuitorului spre a rămâne cu înțelepciune sub stăpânirea binecuvântată a lui Hristos care le-a împărțit „desăvârșirea” (Efeseni 4, 12) și i-a sfințit cu „slava” Sa veșnică prin Înviere. Față de „catehumeni”, cei „credincioși” sunt chemați la mai mult decât sinceritate și dreptate, și anume la desăvârșirea chipului lui Dumnezeu în Hristos: „Până vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos, ca să nu mai fim copii purtați de valuri, duși încolo și înapoi de vânturile învățăturilor omenești, născocite de vicleniile lor amăgitoare, ci ținând adevărul în iubire să creștem întru toate pentru El, Care este capul, Hristos” (Efeseni 4, 13-15).

La cei desăvârșiți în Hristos mintea nu mai este în seama ei (Romani 1, 28) ca urmare a păcatului strămoșesc, ci prin credința ca „ungere a pragului de sus cu sângele Mielului” (Ieșire 12, 7), mintea devine „ochiul, luminătorul trupului” (Matei 6, 22). Mintea este „stăpânul casei” (Luca 12, 39), dar „casa” care trebuie zidită în Hristos este „inima”. De aceea, chemarea: „Capetele voastre să le plecați Domnului!”, are ca urmare faptul că inimile pot să fie „sus” ca o eliberare și împlinire prin „pacea lui Dumnezeu care covârșește toată mintea” (Filipeni 4, 7), ca locaș al bucuriei și lucrării harului, întrucât „Lumina ce se aprinde nu se pune sub obroc minții”, incapabilă de bucurie, oricâtă dibăcie în calcule ar avea, ci în „sfeșnicul inimii care astfel luminează tuturor celor din casă” (Matei 5, 15) ca bucurie. Chemarea la „Înțelepciune” și „Luare aminte” înseamnă grija de a rămâne la „dragostea dintâi” (Apocalipsa 2, 4), conform poruncii celei noi (Ioan 13, 34) rod al lucrării și slavei lui Hristos Care se află la temelia oricărei desăvârșiri: „M-am străduit mai mult decât toți, dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este în mine” (1 Corinteni 15, 10), spunea Sf. Apostol Pavel. Cel mai greu lucru este a îndemna la înțelepciune pe cineva care crede că nu are nevoie de nimic, deoarece ar avea totul: „Fiindcă tu zici: Sunt bogat și m-am îmbogățit și n-am nevoie de nimic! Și nu știi că ești ticălos, vrednic de plâns, sărac și orb și gol! Te sfătuiesc să cumperi de la Mine aur lămurit în foc ca să te îmbogățești, și veșminte albe ca să te îmbraci și să nu se dea pe față goliciunea ta și alifie de ochi, ca să-ți ungi ochii și să vezi” (Apocalipsa 3, 17-18).

„Înțelepciunea lui Dumnezeu” (1 Corinteni 2, 7) se măsoară cu smerenie și cruce pentru dăruirea de sine a „inimii curate și bune” (Luca 8, 15), a inimii „pline de har și de adevăr” ca o „slavă” de la Cel Unul-Născut din Tatăl, izvorul acestui chip al prunciei de sus (Ioan 1, 14). Pentru a rămâne în această stare, Sfântul Vasile cheamă la priveghere în rugăciune: „Să nu încetezi a lua seama la tine însuși, ca să dobândești ajutorul Logosului și să nu devii prada diavolului”⁶. Fiind ispitit, David, care nu făcea nimic fără să întrebe pe Dumnezeu, și-a recunoscut vinovăția umplerii de sine, când nu a mai întrebat pe Dumnezeu. Dar pocăința lui a făcut-o Dumnezeu „tronul lui David” (Luca 1, 32) ca izvor al milei de la „Tronul harului” (Evrei 4, 16). Petru se afunda în valuri, când n-a mai privit la Mântuitorul care mergea pe apele învolburate (Matei 14, 30). Adevărul vieții Mântuitorului dovedit prin Înviere a dezlegat din legături (Ioan 8, 32) și a încins pe ucenicii Săi cu putere (Efeseni 6, 14; Psalm 90, 4). Tatăl Sfântului Ioan Botezătorul, preotul Zaharia, a cerut de la Dumnezeu „înțelepciunea dreptilor pentru a putea sluji lui Dumnezeu fără frică” (Luca 1, 74-75), a cărui stăpânire este binecuvântată, El fiind „Dumnezeul nostru”.

De aceea, la aducerea Jertfei lui Hristos, credincioșii au statutul de „heruvimi”, a căror putere de a vedea pe Dumnezeu izvorăște din inima lor curată, în sensul Evangheliei: „Fericiți cei curați cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu” (Matei 5, 8). Dacă „nădejdea este Tatăl” pentru ungerea pragului de sus cu „sângele Mielului”, astfel, „scăparea este Fiul”, deoarece toiagul lui Moise a desfăcut adâncul mării spre scăpare: „S-au desfăcut izvoarele adâncului celui mare și s-au deschis jgheaburile cerului” (Facere 7, 11); „Adevărul din pământ va răsări și dreptatea va privi din ceruri” (Psalmi 84, 12). Dar puterea Jertfei este trecerea Mântuitorului prin inimile ucenicilor pe care le deschide ca „toiagul” lui Moise apele: „Acum este judecata acestei lumi; acum stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat afară. Iar Eu când Mă voi înălța de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine. Iar aceasta zicea, arătând cu ce moarte avea să moară” (Ioan 13, 31-33), așa cum sună îndemnul cântării heruvimice: „Toată grija lumescă să o lepădăm”. În același sens, suirea pe cruce „Sapă la rădăcina pomului” (Luca 13, 8), acolo unde la rădăcinile vieții omenesci

⁶ Sfântul Vasile cel Mare, *Asceticele*, PSB 18, EIBMBOR, București, 1989, pp. 499-500.

se strecurase moartea. Privirea la Hristos pe Cruce vădește mușcătura de șarpe a morții. „Șarpele de aramă” (Numeri 21, 8-9; Ioan 3, 14) tămăduiește mușcătura de șarpe a celor ce privesc la El: „A biruit puterile întunericului și le-a făcut de ocară în văzul tuturor biruind asupra lor prin cruce” (Coloseni 2, 15).

Tocmai de aceea, în Joia Mare a Săptămânii Patimilor, Crucea Răstignirii se scoate seara în mijlocul bisericii după citirea celor 12 Evanghelii ale Patimilor sfințitoare ale Domnului. La ieșirea cu Cinstitele Daruri în timpul Sfintei Liturghii slujitorii fac pomeniri în mijlocul bisericii în amintirea rugăciunii tâlharului din dreapta Mântuitorului: „Pomenește-mă Doamne, când vei veni întru Împărăția Ta”, la care răspunsul Mântuitorului a fost: „Adevărat grăiesc ție, astăzi vei fi cu Mine în rai!” (Luca 23, 42-43). Evenimentele Patimilor sfințitoare se continuă cu pogorârea Mântuitorului de pe Cruce după moartea Sa și punerea în mormânt cu semnificația atingerii stâncii de piatră cu toiagul pentru a curge din ea apă (Ieșire 17, 6). Inimile se deschid, se dezleagă, zidul înalt al egoismului cade, ca și zidurile Ierihonului urmare a păcatului strămoșesc. Acest lucru este semnatificat prin înconjurul lăcașului de închinare după slujba punerii în mormânt. Ca „Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii” (Ioan 1, 29), Mântuitorul vedea din mormânt zdrobirea inimilor ucenicilor: „Aceasta a fost noaptea de priveghere pentru Domnul!” (Ieșire 12, 42), spunea Dumnezeu la trecerea poporului prin adâncul mării ca pe uscat și ieșirea la pustie. Nu există o altă ieșire din Egiptul stăpânitorului faraonic al acestei lumi. Jertfa Mântuitorului pentru ucenicii Săi era doar trecere, o „curățire prin sine Înсуși a păcatelor noastre” (Evrei 1, 3). Jertfa a avut loc pentru a face dovada că El este viu și putere de a-i face vii pe ai Săi (Ioan 14, 19), care erau „abia vii” (Luca 10, 30), dar, ca niște căzuți între tâlhari au fost așezați de El pe asinul ascultării Sale de Dumnezeu (Luca 10, 34): „Vă voi lua la Mine ca să fiți și voi acolo unde Eu sunt” (Ioan 14, 3); „Eu sunt viu și voi veți fi vii” (Ioan 14, 19); „Eu pentru ei Mă sfințesc, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr” (Ioan 17, 19). De aceea „Învierea” este de fapt, ridicarea, „scularea” Sa din mormânt (Ioan 21, 14).

În nici o altă religie, masa Altarului nu înseamnă un „mormânt”. Așezarea Cinstitelor Daruri pe Sfânta Masă înseamnă punerea Mântuitorului în mormânt, odată cu cântarea: „Primind ca pe Împăratul tuturor pe Cel înconjurat în chip nevăzut de cetele îngerești”. Moartea a însemnat reintrarea în slava Sa veșnică, după ce semănase

în ucenicii Săi slava Sa de a fi plini de har și de adevăr ca a Celui „Unuia-Născut din Tatăl” (Ioan 1, 14): „Acum a sosit ceasul! Prea-mărește pe Fiul Tău, ca și Fiul să Te preamărească cu puterea ce i-ai dat-o ca să dea viață veșnică celor pe care i-ai dat Lui. Și aceasta este viața veșnică, să Te cunoască pe Tine singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis” (Ioan 17, 1-3). Despre această „cunoaștere” prin Învierea Sa, Mântuitorul spusese ucenicilor în cuvântarea de după Cină: „Acestea vi le-am spus în pilde, dar vine ceasul când nu vă voi mai vorbi în pilde, ci pe față vă voi vesti despre Tatăl” (Ioan 16, 25). „Vestirea despre Tatăl” este vederea Feții negrăite (apofatice) a lui Dumnezeu și auzirea acestei „vestiri”: „Atunci nu Mă veți mai întreba nimic” (Ioan 16, 23). Învierea este arătarea slavei Sale veșnice pe care oamenii n-au mai putut-o vedea după păcatul strămoșesc. Înfricoșarea de „Atotputernicia” lui Dumnezeu îi făcea să nu mai poată gusta slava negrăită ca plinătate de la Cel ce avea atâta filantropie părintească! Înfricoșarea era semnul pierderii iubirii lor de Dumnezeu și a neputinței de a mai putea ține „Cuvântul”, căci, numai „De Mă iubește cineva, va păzi Cuvântul Meu!” (Ioan 14, 23). Era necesară sfințirea Numelui, mai întâi prin „vedere” pe Tabor fără a muri (Marcu 9, 1), apoi prin bucuria inimii ca o „înviere” la arătările de după Înviere: „Acum preamărește-Mă Tu, Părinte, la Tine Însuți cu slava pe care am avut-o la Tine mai înainte de a fi lumea” (Ioan 17, 5): „Scăpat din chinurile sufletului Său, va vedea rodul ostanelilor Sale și de mulțumire se va sătura” (Isaia 53, 11).

„Eu sunt viu și voi veți fi vii!” (Ioan 14, 19): „arătările” sunt pentru ucenici calea „învierii” lor, ca cei ce erau „abia vii” după „jefuirea” vieții pe care o aveau din cuvânt (Luca 10, 30). Mormântul devine pentru ei „izvor de înviere”. Iubirea lor pentru El din „slava” Lui era ca o intrare în „cămara de nuntă”. Avusese loc sfințirea Numelui defăimat cândva spre pieirea oamenilor, dar „sfințit” acum spre „învierea” lor cu duhul. Este intrarea „Mirelui” în stăpânirea făgăduită: „Toiagul stăpânirii Ți-l va da Domnul din Sion” (Psalm 109, 2); „Cu Tine este poporul Tău în ziua puterii Tale, întru strălucirile sfinților Tăi” (Psalm 109, 3-4). Acest „Toiag al stăpânirii”, a fost arătat de Dumnezeu prin semnul dat lui Moise, atunci când i-a vorbit din rug ca Dumnezeu al celor vii (Marcu 12, 26-27) după Numele Său de „Iahve” (Ieșire 4, 14): „De nu vor crede și nu vor asculta de glasul meu, ci vor zice: Nu ți s-a arătat Domnul!, ce să le spun? Zis-a

Domnul către el: Ce ai în mână? Și el a răspuns: Un toiag! Aruncă-l jos, îi zise Domnul. Și a aruncat Moise toiagul jos și s-a făcut toiagul șarpe și a fugit Moise de el. Și a zis Domnul către Moise: Întinde mâna și-l apucă de coadă. Și s-a făcut toiag în mâna lui" (Ieșire 4, 1-4). După ce a dărâmat zidurile Ierihonului, semn al egoismului și al pierderii slavei de la Dumnezeu în inima lui Zaheu, „Sionul” își zidește zidurile; mintea împrăștiată se adună când inima este dezlegată din legături. Această bucurie nu putea fi decât cea a acestei inimi: „Voi scoate din pieptul vostru inimile de piatră și vă voi da inimi de carne" (Iezechiel 36, 26), ca locașuri, temple ale Duhului Sfânt: „Adevărul vă va dezlega din legături" (Ioan 8, 32); „Lațul s-a rupt și noi am zburat!" (Psalm 123, 7); „Scoate din temniță sufletul meu, ca să se mărturisească Numelui Tău" (Psalm 141, 7); „Eu sunt Ușa! Prin Mine de va intra cineva se va mântui! Și va intra și va ieși și pășune va afla" (Ioan 10, 9).

Învierea care-L arată „aur lămurit în foc" (Apocalipsa 3, 18) este puterea Mântuitorului de a-i aduce pe ucenici în „staulul oilor" (Ioan 10, 1) pentru Duhul Sfânt: „El va păstori turma Sa ca un păstor și cu brațul Său o va aduna" (Isaia 40, 11). Ei au putere să privească acum dincolo de catapeteasmă „prin catapeteasma trupului Său" (Evrei 10, 20), ceea ce înseamnă puterea de a invoca Duhul Sfânt: „Le-a dat lor putere să se facă fii ai lui Dumnezeu, care... de la Dumnezeu s-au născut" (Ioan 1, 12-13). Lumina Sfintei Învieri este adevărul, că viața Lui nu poate fi ținută de moarte, ca o Lumină care s-a semănat pe pământ: „La Tine este izvorul vieții; întru Lumina Ta vom vedea Lumină" (Psalm 35, 9). Jertfa a însemnat „ruperea catapetesmei" trupului Său pentru a putea deschide ochii și a privi viața Sa ca „Sfânta Sfintelor" (Evrei 9, 12), arătată Maicii Sale ca „cele ale Tatălui" (Luca 2, 49). Era arătarea prin Înviere a vieții Sale ca o „comoară ascunsă în țarină", ca averea părintească de care omul a fost jefuit când a fost dus la sminteala de a se rupe de Dumnezeu, cerându-și „partea de avere", de ființă (Luca 15, 12). Învierea a însemnat, de asemenea, deschiderea ochilor pentru a vedea viața Lui ca „Lumina vieții" fără de moarte a „Părintelui Luminilor" (Iacob 1, 17) și a o gusta ca un ospăț al darurilor Duhului Sfânt aduse prin tăierea „vițelului îngrășat" (Luca 15, 23), deoarece în Hristos „a binevoit Dumnezeu să se sălășluiască toată plinătatea dumnezeirii după trup" (Coloseni 2, 9).

Ca „Ușă” de intrare, Jertfa este hotărâtoare pentru cunoașterea Întrupării și drumul ucenicilor înainte după Înălțare către „ieșirea” (Ioan 10, 9) la „pășunea” darurilor Duhului Sfânt. „Hristos din fața ochilor” până la Înălțare va fi arătat de Duhul Sfânt „Hristos în inimi”, prin vădirea a ceea ce a semănat El în ei, adică pe Sine Însuși ca „cele ale voastre” (Luca 16, 12), așa cum a fost El pe pământ de la Botez până la Înălțare, când s-a semănat și sfințit în ei și pentru ei: „Veți fi ca o avere a Mea” (Maleahi 3, 17). „Prin cele ale Lui, putem cunoaște ale noastre”⁷, spune Sfântul Grigorie de Nazianz. El s-a înălțat la cer, dar „averea” Sa era pe pământ; era, „Calea” Sa semănată în ei, „la care și îngerii doreau să privească” (1 Petru 1, 12). Jertfa a fost hotărâtoare pentru „puterea de a se face fii ai lui Dumnezeu” (Ioan 1, 12), ca putere de a invoca Duhul Sfânt. Atunci când, prin erezia lui Arie, s-a slăbit Jertfa pentru a mai primi puterea de a cere, Biserica a adus mărturia credinței. „Crezul” include toată lucrarea lui Dumnezeu în Hristos ca trimitere, venire prin naștere, arătare prin Botez și semănare prin Duhul Sfânt, culminând cu sfințirea prin Jertfă. La mărturisirea adevărului de credință: „Și a înviat a treia zi din mormânt”, slujitorii opresc clătinarea Sfântului Aer deasupra Cinstitelor Daruri, căci tocmai acest lucru a însemnat conferirea puterii de a se face fii ai lui Dumnezeu prin rugăciunea ucenicilor în Numele Său către Dumnezeu ca „Tată”. În timpul rostirii „Crezului” numai perdeaua de la Sfântul Altar este deschisă, pe când „Sfintele Uși” sunt închise, ca semn că ucenicii au văzut cu ochii credinței Duhul Sfânt în Hristos, „pe Care lumea nu poate să-L primească” (Ioan 14, 17). Dar ucenicii nu L-au cunoscut ca „Emanuel” până la Înviere.

Prin venirea în trup și arătarea la Botez, Mântuitorul a lucrat ca o „semănare” până când a putut zice: „Lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac l-am săvârșit” (Ioan 17, 4), urmând să încununeze această lucrare cu Jertfa⁸, iar Jertfa cu Învierea: „Sfințește-i întru adevărul Tău, Cuvântul Tău este adevărul ” (Ioan 17, 17); „Eu pentru ei Mă sfințesc pe Mine Însumi, ca și ei să fie sfințiți în adevăr” (Ioan 17, 19). Ca cei aduși din starea de „abia vii”, la asemănarea cu El prin mutare pascală, ei dobândesc învierea: „Voiesc ca acolo unde Eu

⁷ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea a 4-a, Despre Fiul*, 4,6 P.G. 36,109 B – 112 B.

⁸ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 4, 11, PG 94, col. 1128-1129.

sunt, să fie și cei pe care Mi i-ai dat" (Ioan 17, 24). Această stare de „asemănare” înseamnă încingerea cu putere pentru a se face fii ai lui Dumnezeu, născuți de la Dumnezeu (Ioan 1, 12-13). Această putere ca „încingere cu adevărul” (Efeseni 6, 14) și „înviere” cu duhul (Ioan 5, 25) poate fi furată de către „cel ce nu intră pe ușă în staulul oilor, ci sare pe aiurea ca fur și tâlhar” (Ioan 10, 1). Prin Duhul Sfânt urma să aibă loc în Hristos aceiași „coborâre” ca de la Ierusalim la Ierihon, când cei dintâi oameni au căzut între tâlhari, care i-au lăsat „abia vii” jefuindu-i de averea învierii cu care mergeau spre „înfierare”, către „Pomul Vieții” (Facere 2, 9). Ca trecere pascală prin adâncul deschis în Hristos spre „scăpare”, Jertfa era trecerea spre înviere și calea către ieșirea la „pășunea” Duhului Sfânt, ca înfiere mângâietoare a Tatălui. Șovăirea pe această cale din smintea ereziei face necesară mărturisirea credinței: „Pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui” (Matei 16, 18). „Crezul” mărturisește slava Lui ca putere de înviere. Defăimarea „slavei” Cuvântului a fost poarta de intrare a smintelii odinioară la păcatul strămoșesc; „Voi bate păstorul și se vor risipi oile turmei” (Zaharia 13, 7). Prin mărturisirea slavei Lui, Hristos adună oile „cu brațul Său” (Isaia 40, 11). În sensul acestei mărturisiri era îndemnul Mântuitorului: „Să fie mijloacele voastre încinse (cu adevărul) și făcliile (credinței) aprinse”, ca și credința lui Ioan Botezătorul: „El era făclia care este aprinsă și (de aceea) luminează” (Ioan 5, 35). Din starea de „înviere” Biserica mărturisește credința în fața pericolului de a I se lua „slava” Lui, pericol în privința căruia a avertizat Hristos Însuși, când a spus că Biserica va „posti” (Matei 9, 15); va „mărturisi” (Matei 16, 18); se va „ruga” filocalic.

Mărturisindu-L „Împărat al tuturor”, înconjurat în chip nevăzut de cete îngerești, deci înălțat la cer, Biserica strânge rândurile: „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim pe Tatăl, Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea deoființă și nedespărțită”. Jertfa a scos inimile de piatră, iar Învierea a dat „inimi de carne” și „duh de rugăciune”, ca o slavă de a fi plini de har și adevăr: „Slava pe Mi-ai dat-o le-am dat-o lor, ca toți să fie una, precum Noi una suntem” (Ioan 17, 22), nemaifiind oameni trupești ca cei care se dezbină (1 Corinteni 2, 13-14). Nimeni nu poate mărturisi Treimea, dacă nu e „născut de la Dumnezeu” (Ioan 1, 14), în slava de har și adevăr a chipului lui Dumnezeu. Iubirea întreolaltă vine din iubirea față de El: „Poruncă nouă vă dau, să vă iubiți unul pe altul cum v-am iubit Eu pe voi”

(Ioan 13, 34), până la slava lor prin Jertfa Sa. Deci, această iubire este răspuns la iubirea Lui, a cărei putere este iubirea față de El: „Te voi iubi, Doamne, tăria Mea. Domnul este întărirea mea și scăparea mea și Izbăvitorul Meu” (Psalm 17, 1). Această iubire este temelia mărturisirii credinței în unitatea de cuget (Filipeni 2, 4-5). Acestor inimi se adresează, apoi, chemarea liturgică: „Ușile, ușile, să luăm aminte cu înțelepciune!”. Această chemare se referă, nu la deschiderea „Ușilor Împărătești”, ci la păstrarea ușilor inimilor deschise, așa cum le-a deschis Hristos prin Jertfa Sa, ca preț de răscumărare, ca să scape și de dispute și de închinare la idoli. Este chemare la deschiderea tuturor simțurilor pentru învățătura despre Dumnezeu cuprinsă în „Crez” ca adevărata înțelepciune, grăind-o și ascultând-o neconținut cu luare aminte și cu concentrare⁹. Este vorba de ușile simțurilor, pentru care la Botez se pune semnul crucii ca rezistență la asuprirea celui rău, care a fost scos afară din inimi după ce a fost biruită amăgirea prin Jertfa lui Hristos ca „Ușă” de intrare pentru „ieșirea” la pășune: „Duhul nu venise căci Hristos nu se proslăvise” (Ioan 7, 38-39); „Veți cunoaște adevărul și adevărul vă va dezlega din legături” (Ioan 8, 32); Jertfa era ungerea pragului de sus cu sângele Mielului și descoperirea adâncului spre scăpare ca adânc al inimii, locaș al Duhului Sfânt. În acest sens Iisus este „scăpare”, „izbăvire” (Ps. 17, 1).

Chemarea la luarea aminte asupra ușilor inimii nu este ca îndemnul către catehumeni de „a ieși”, ci pentru ca ușile inimii să țină deschiși ochii credinței: „Să fie, mijloacele voastre încinse și făcliile aprinse” (Luca 12, 35), era îndemnul Mântuitorului către ucenicii Săi, cărora le spusese; „Ferice de ochii voștri că văd și urechile voastre că aud” (Matei 13, 16). Căci prin necomuniune și cugetare neeclezială, individualistă, inima milostivă zidită în Hristos se poate închide și porni spre orice „cruzime”. Biserica mărturisește pe Hristos pentru ospățul cu vițelul îngrășat tăiat de Tatăl fiului risipitor care s-a întors din rătăcire la casa părintească, iar nu pentru „capul de aur” (Daniel 2, 31-35) neeclezial, căruia Arie i s-a făcut slujitor; nici pentru „vițelul de aur” (Ieșire 32, 1-6) al slujirii lui mamona. Acestuia i s-a închinat poporul după izbăvirea din Egipt prin adâncul mării, și anume tocmai la poalele muntelui sfânt al lui Dumnezeu:

⁹Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, 26, PG 150, col. 421 D.

„Poporul a mâncat și a băut, apoi s-a sculat să joace” (Ieșire 32, 6). Intrarea prin „Ușă” în urma Jertfei înseamnă părtășie la slava lui Hristos ca Mire: „A fost odată un Împărat mare care a făcut nuntă Fiului Său” (Matei 22, 2). Învierea a fost ca intrarea Mirelui în „cămara de nuntă”: „Cu Tine este poporul Tău în ziua puterii Tale între strălucirile Sfinților Tăi” (Psalm 109, 9); „Cămara Ta o văd împodobită...”; „Ca un purtător de viață mai înfrumusețat decât raiul și mai luminat decât orice cămară împărătească s-a arătat Hristoase mormântul Tău, izvorul învierii noastre”; „Întru dreptate mă voi arăta Feții Tale, mă voi sătura când se va arăta slava Ta” (Psalm 16, 15); „I-am ales ca să vadă slava Mea...” (Ioan 17, 24); „Deschide-mi ochii să văd minunile din Legea Ta...” (Psalm 118, 18); „Este bine să vă hrăniți inima cu har, nu cu mâncare și băutură de la care n-au avut nici un folos cei ce au umblat în ele” (Evrei 13, 9).

Ucenicii „postesc” atunci când este luat Mirele bucuriei ca să nu ajungă „vrășmașii” Mirelui, și ca să poată mărturisi pe Hristos, temelia Bisericii. Această mărturisire poate fi descrisă ca deschidere a inimii de către Dumnezeu, cum a arătat Mântuitorul lui Petru după mărturisirea: „Tu ești Hristosul Fiul lui Dumnezeu Celui viu” (Matei 16, 16): „Fericit ești Simone, fiul lui Iona, că nu trup și sânge ți-a descoperit ție acestea, ci Tatăl Meu cel din ceruri” (Matei 16, 17). Această stare de fericire la Petru avea să fie permanentă după Cincizecime pentru toți ucenicii, iar chemarea la luarea aminte asupra „Ușilor” are în vedere apărarea de ceea ce este „trup și sânge” în lume. Căci prin Jertfa Sa Hristos le-a deschis ochii să vadă viața Lui dincolo de catapeteasmă, iar Duhul avea să le descopere viața Lui semănată de El în ei: „Lucrul pe care Mi L-ai dat să-l fac l-am făcut!” (Ioan 17, 4), „Slava pe care Mi-ai dat-o le-am dat-o lor ca toți să fie una precum Noi una suntem” (Ioan 17, 22). Și aceasta era „puterea dată Lui de Tatăl peste tot trupul ca să dea viață veșnică” (Ioan 17, 2).

Luarea aminte cu înțelepciune la ușile inimii este grija față de darul mântuirii. Lumina Sfintei Învieri este adevărul că viața Sa nu poate fi ținută de moarte: „Că la Tine este izvorul vieții, întru Lumina Ta vom vedea Lumină” (Psalm 35, 9). Învierea este ca deschiderea drumului spre Sfânta Sfintelor prin catapeteasma ruptă a trupului Său, pentru a-L vedea ca „aur”, care nu putea fi cunoscut altfel înainte de a fi „lămurit în foc” (Apocalipsa 3, 18), și a se dezvălui astfel ca o „comoară ascunsă în țarină” (Matei 13, 44), de care omul fusese jefuit. Lumina Învierii Sale înseamnă deschiderea ochilor

pentru a vedea „Lumina vieții” (Ioan 8, 12) în viața Sa. Desăvârșirea este în nașterea din duh ca „planete” ale Soarelui Hristos, pentru a nu rămâne ca „sateliți” ai lumii, unde justificarea față de unii din dreapta sau din stânga ar duce la prefacerea darurilor în „drepturi”, odată cu pierderea adâncului în Hristos, cu Care oamenii se aseamănă prin Botez; „La iconomi un singur lucru se cere, să fie aflați fideli...” (1 Corinteni 4, 2-4), ca cei desăvârșiți, care au puterea „deosebirii duhurilor” (1 Ioan 4, 1) ca dar al Duhului Sfânt. Disputele pustiesc, nu zidesc: „Părinții mănâncă aguridă, iar fiilor li se strepezesc dinții” (Ieremia 31, 29). Disputele nu pot fi o lucrare în Numele Său, deoarece nu se pot feri de fărădelege cu pretenția de a sluji lui Hristos: „Cine nu adună cu Mine, risipește!” (Matei 12, 30); „Omul firesc nu primește cele ale duhului, care pentru el sunt nebunie și nu poate să le înțeleagă, fiindcă ele se judecă duhovnicește. Dar omul duhovnicesc toate le judecă, pe el însă nu-l judecă nimeni” (1 Corinteni 3, 15).

În fața vrăjmășiei din lume, Biserica mărturisește cu atât mai mult pe Hristos pentru „ședere” în El, Cel care a împăcat pe oameni cu Dumnezeu. Bucuria smereniei în Hristos prin „slava” Învierii vindecă orice înfricoșare din partea lumii: „Sculându-se a certat vânturile (din minte) și valurile (din inimă) și s-a făcut liniște mare” (Matei 8, 26), ca „pacea lui Dumnezeu care covârșește mintea” (Filipeni 4, 7), ca „înțelepciunea lui Dumnezeu tainică și ascunsă” ignorată de stăpânirile lumesti, care „răstignesc pe Domnul slavei” (1 Corinteni 2, 7-8): „Am așteptat pe Domnul Care Mă izbăvește de împuținare de cuget și de viforul gândurilor” (Psalm 54, 6). În sens negativ acest lucru este exprimat în folclor ca o imprecăție: „Să ai hodina vântului și tihna apelor!”. El cheamă la înțelepciunea crucii, nu la răsplătirea răului cu rău, căci nimeni nu a venit de dincolo de moarte ca Hristos, sfințind calea Sa ca „adevăr” (Ioan 8, 32) și „aur lămurit în foc” (Apocalipsa 3, 18). Iar în fața ademenirilor din lume El cheamă la mărturisirea credinței ca cea a îngerilor din ceruri. Astfel, și Sfinții Arhangheli, a căror chemare este: „Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte spre a aduce Sfânta Jertfă în pace!”, nu îndemnau la folosirea vreunei violențe, ci la „îmbrăcarea cu armele lui Dumnezeu” (Efeseni 6, 11) pentru „lupta cea bună” (2 Timotei 4, 7) ca îndemn la luarea crucii în Hristos pentru „tăria” neclintită și „Lumina” lui Dumnezeu. Se arată, astfel, că nici îngerii, nici oamenii nu ar putea scăpa de „amăgirile” șarpelui (Matei 12, 29) ca cea mai mare putere

a acestuia, pe care îl putea birui numai Cel despre Care s-a profețit: „Acela îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul” (Facere 3, 15).

Astfel, și îngerii și oamenii pot fi biruitori numai prin „șederea în Hristos”: „ După ce s-a suit la cer, este de-a dreapta lui Dumnezeu și se supun Lui îngerii și stăpânirile și puterile” (1 Petru 3, 22); „Întru nimeni altul nu este mântuirea, căci nu este sub cer nici un alt nume dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim noi” (Faptele Apostolilor 4, 12). În urma biruinței și „slavei” lui Hristos prin cruce, Sfântul Apostol Petru spune: „Potrivnicul vostru, diavolul, umblă răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită, căruia stați împotriva tari în credință” (1 Petru 5, 8-9).

Mărturisirea credinței, pentru „șederea” în „Lumina” lui Hristos, cu pace, fără nici o violență, este interpretată în Sfânta Liturghie în lumina mărturisirii îngerești. Este aceeași chemare la șederea în Hristos în pace fără nici o violență și în solidaritate cu Sfinții Îngeri. Ei nu s-au rușinat de Dumnezeu, Care în desăvârșirea Sa, „face să răsară soarele său peste buni și răi” (Matei 5, 45), neținând seama de ocările hulitoare ale lui Lucifer. Acest fapt aduce aminte de unele evenimente din Sfânta Scriptură: Moise a fost pedepsit pentru „folosirea” lui Dumnezeu împotriva vrăjmașilor Săi, atunci când a scos apa din piatră (Numeri 20, 12); Ilie a fost întărit în descurajarea sa din cauza vrăjmașilor lui Dumnezeu, atunci când a auzit „susurul lin” pe muntele Horeb (3 Regi 19, 12-13); oastea lui Israel a fost zdrobită de vrăjmași, atunci când a vrut să folosească pentru victorie „Cortul Sfânt” împotriva filistenilor (1 Regi 4, 10-11), pe care Dumnezeu i-a biruit fără nici o oaste a poporului Său (1 Regi, cap. 6); Uza a fost pedepsit când încerca să sprijine „Cortul Sfânt”, care i se părea că e gata să cadă pe drumul pe care David îl ducea la Ierusalim (2 Regi 6, 6-7); David mustra pe generalul Ioab, ori de câte ori acesta căuta să-l răzbune pe vrăjmașii săi fără să-l întrebe (2 Regi 3, 28); Moise și Ilie au arătat pe Tabor că sunt părtași la „desăvârșirea” lui Dumnezeu, când vorbeau cu Mântuitorul, nu despre vrăjmașii Săi, ci despre „pătimirile sale de la Ierusalim” (Luca 9, 31), cunoscând, ca și toți proorocii Vechiului Testament, „măririle cele de după ele” (1 Petru 1, 11). Prin aceste „măiri”, Mântuitorul avea să răsară ca „Soarele dreptății” (Maleahi 3, 20), așa cum „piatra mică de după munte a atins picioarele de lut ale statuii cu capul de aur” care s-a sfărâmat (Daniel 2, 31-35), și așa

cum David cel mic de statură a sfărâmat fruntea uriașului Goliat cu o piatră mărunță (2 Regi 17, 49-50).

În toate aceste evenimente este vorba de acea „putere a lui Dumnezeu, care se săvârșește într-o neputință” (2 Corinteni 12, 9). Căci Cuvântul lui Dumnezeu este în Hristos „nu trupesc, dar puternic ca să dărâme întărituri” (2 Corinteni 12, 9), pe care nu L-ar fi putut înțelege Sfântul Ioan Botezătorul, căruia Mântuitorul i-a spus la Botez: „Lasă acum să plinim toată dreptatea” (Matei 3, 15). Era acea „dreptate care avea să privească din ceruri” (Psalm 84, 12) ca o slavă a lui Dumnezeu, atât de diferită de orice triumf omenesc. Cuvântul lui Dumnezeu este în Hristos ca și glasul „Mielului lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii” (Ioan 1, 29): „Nu va striga și nu se va auzi prin piețe glasul lui” (Matei 12, 19). În acest fel: „Trestie strivită nu o va frânge, și făclie abia fumegândă nu o va stinge, până ce va aduce pe pământ dreptatea și de El vor asculta popoarele” (Matei 12, 20-21). Era calea păcii Sale, prin care se împlinea profeția: „Cu arma bunivoinii ne-ai încununat” (Psalm 5, 12). „Adevărul” Lui încinge „cu armele dreptății de-a dreapta și de-a stânga” (2 Corinteni 6, 7). Tot astfel, pentru adâncul prin care trecuse poporul Său la ieșirea din Egipt, Dumnezeu a poruncit „să nu se abată nici la dreapta, nici la stânga” (Deuteronom 17, 20; 1 Regi 6, 12), pentru ca în drumul său către „pământul făgăduinței” să nu piardă acel „adânc” al lepădării de sine, și să nu ajungă din nou la „suprafața” lumii plină de deșertăciunea ei din cauza neascultării de Dumnezeu, așa cum era Faraon și oștile lui. Adevărul lui Dumnezeu ca biruință în Hristos este „arma care încinge” (Ps. 90, 4) cu putere, la care Mântuitorul cheamă pe cei ce urmează Lui: „să aibă mijloacele încinse și făcliile aprinse” (Luca 12, 35) prin „adevărul” Său (Efeseni 6, 14).

Puterea Mântuitorului de a certa vânturile și valurile pentru „pacea Sa” este arătată la intrarea în slavă prin Înviere: „Atunci nu Mă veți mai întreba nimic” (Ioan 16, 23). Acele „vânturi” și „valuri” care iau liniștea omului încă din vremea păcatului strămoșesc, au fost alungate din sufletele ucenicilor: „De certarea Ta vor fugi, de glasul tunetului Tău se vor înfricoșa” (Psalm 103, 8). „Slava” prin Înviere a fost urmarea ascultării ca ședere de-a dreapta: „Dreapta Ta s-a preamărit într-o tărie; mâna Ta dreaptă a sfărâmat pe vrăjmași și cu mulțimea slavei Tale ai zdrobit pe protivnici” (Ieșire 15, 6-7). În acest fel se împlinea în Hristos făgăduința: „Domnul va da tărie

poporului Său; Domnul va binecuvânta pe poporul Său cu pace” (Psalm 28, 11). Mărturisirea credinței pentru „ședere” în Hristos, iar nu pentru vreo agresiune, este ca ridicarea unui gard în jurul viei, cum înțelegea Origen adevărul din literele Sfintei Scripturi: „Toată litera Scripturii este ca un zid care înconjoară via pe dinafară, pentru ca via, și mai ales fructul ei cel ascuns, să nu fie vizibil celor din afară”¹⁰. „Crezul” ar însemna în Biserică, deci, un „gard” al dogmelor pentru a nu se pierde libertatea duhovnicească dobândită numai prin „adevăr” (Ioan 8, 32), adică pentru a nu se pierde „învierea” dobândită prin Jertfa Mântuitorului și arătările Sale și calea către Duhul Sfânt, ca ieșire la pășunea darurilor Sale (Ioan 10, 9).

În teologia patristică Învierea este, deci, mai de seamă decât Nașterea Mântuitorului: „Bobul de grâu de nu va muri, rămâne singur” (Ioan 12, 24). De aceea, după „dogmele pioase”¹¹ ale Sinodului I Ecumenic, Sfinții Părinți au așezat sărbătoarea „Înălțării Sfintei Cruci” spre pomenirea Patimilor sfințitoare ale Mântuitorului, așa cum sunt pomenite îndeosebi în Sfânta Liturghie Ortodoxă, căci prin ele a fost sfințit Numele lui Dumnezeu ca „Tată”, așa cum, după prefacerea Sfintelor Daruri, Biserica înalță rugăciunea „Tatăl Nostru”. La Cincizecime Dumnezeu „a trimis pe Duhul Fiului Său în inimi”, prin care credincioșii devin „fii” și-L pot invoca pe Dumnezeu ca „Tată” (Galateni 4, 6). „Sfinte tare” era mărturisirea tăriei neclătinate a lui Dumnezeu la care cheamă îngerii ca părtășie la desăvârșirea Sa. Deci, celebrarea liturgică a Jertfei ca „Ușă” de intrare pentru „ieșirea la pășune” (Ioan 10, 9) are loc atât în cer, cât și pe pământ prin împlinirea voiei Tatălui ca temelie a Împărăției Sale în Hristos: „pâine” de pe pământ pentru îngeri în cer (Evrei 1, 6; Psalm 96, 8; Filipeni 2, 10; 1 Petru 3, 22) și „mănă” cerească pe pământ: „Eu sunt pâinea vie care s-a pogorât din cer” (Ioan 6, 51); „De nu veți mânca trupul și nu veți bea sângele Fiului Omului nu veți avea viață întru voi” (Ioan 6, 53). Revelația prin Înviere a făcut să înceteze orice „mitologie”. Această mitologie era și argumentul lui Arie ca și al lumii care considera crucea lui Hristos o „nebuie” (1 Corinteni 1, 23). „Crezul” nu a menționat Botezul lui Hristos cu Duhul Sfânt, deoarece acest eveniment nu putea fi cunoscut decât prin

¹⁰ Origen, *Comentariu la Matei*, P.G 13, col. 1500.

¹¹ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze IV*, 2, P.G., 33, col. 456.

Jertfa și Învierea lui Hristos. Acest lucru este simbolizat prin clătirea Sfântului Aer în timpul mărturisirii Crezului până la menționarea evenimentului Învierii, care vădea Întruparea drept „Cale”.

Perdeaua Sfintelor Uși este deschisă în timpul recitării „Crezului”, ca semn că în urmarea Lui uceniciei văd viața lui Hristos în Duhul Sfânt iubind arătarea Lui. Sfintele Uși rămân închise, deoarece uceniciei încă nu erau conștienți de „semnarea” în ei a vieții lui Hristos, când a zis în preajma Jertfei: „Lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac l-am săvârșit” (Ioan 17, 4), și așa cum aveau ei să mărturisească după Cincizecime: „Cuvântul s-a făcut trup și s-a sălăsluit între noi, și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl plin de har și de adevăr” (Ioan 1, 14); „Și din plinătatea Lui toți am luat har peste har” (Ioan 1, 16). Această slavă a plinătății împărtășită lor prin „semnare” va fi și puterea unității lor treimice în Biserică: „Slava pe care Mi-ai dat-o le-am dat-o lor, ca toți să fie una, precum Noi una suntem” (Ioan 17, 22). După cum înainte de „Crez” s-a invocat iubirea în Hristos ca a celor „născuți de la Dumnezeu” (Ioan 1, 13), căci numai ei pot mărturisi Sfânta Treime deoființă și nedespărțită, tot astfel șederea în Hristos este hotărâtoare pentru invocarea Duhului Sfânt în ipostaza învierii oamenilor prin slava Sa. Numai cei ce pot sta în preajma „slavei” Lui pot „învia”, iar ei pot sta numai întrucât au fost călăuziți de Hristos: „Care a săvârșit prin sine Însuși curățirea păcatelor” (Evrei 1, 3), aducându-i în ipostaza de a vedea „slava” Lui (Ioan 17, 24). Această îndreptare era o nevoie, întrucât „toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu” (Romani 3, 23) și de aceea plini de vrăjmășie față de Dumnezeu: El „a murit din cauza păcatelor noastre și a înviat pentru îndreptarea” (Romani 4, 25) și slava noastră prin părtășie la slava Lui.

În această ipostază Mântuitorul a cerut ucenicilor priveghere în rugăciune, pentru „a putea sta înaintea Fiului Omului” (Luca 21, 34-36), adică să nu devină „vrăjmași” prin închiderea inimii și viclenia minții cu care oamenii nu pot sta înaintea lui Dumnezeu. Slava Sa zdrobește pe cei protivnivci, care pentru a scăpa trebuie să se risipească fără să-L cunoască, adică fără să se poată împărtăși de El: „Ei din cauza vicleniei nu mă pot cunoaște” (Ieremia 9, 6); „Nu se va apropia de Tine cel viclean” (Psalm 5, 4). În Hristos El a zdrobit capul șarpelui ca arma cea mai puternică a acestuia prin „viclenie”: „Cu duhul gurii Sale va bate pe cel viclean” (Isaia 11, 4); „Luați sabia duhului care este Cuvântul lui Dumnezeu” (Efeseni 6, 17). În

Iisus acest Cuvânt a fost sfințit ca adevăr în El Însuși, în profunzimea acestui Cuvânt prin Întrupare, mai puternic decât orice „moralism” al Legii, când cei necredincioși se plângeau: „Pe cine vrea acesta să învețe cu vedenia? Și pe cine vrea să îndreptățească el cu propovăduirea? Poate pe cei înțărcați sau pe cei îndepărtați de curând de la sânul mamei lor? Căci: poruncă peste poruncă, regulă peste regulă, când pe ici, când pe colo!... Pentru aceasta, așa zice Dumnezeu: Am pus în Sion o piatră, o piatră de încercare, piatra din capul unghiului, de mare preț, bine pusă în temelie; cel care se va bizui pe ea nu se va clătina. (Isaia 28, 2, 5, 9-10; 14-18).

Predica apostolică avea în vedere în primul rând vădirea vinovăției poporului pentru uciderea lui Hristos (Faptele Apostolilor 2, 36-38) ca o zguduire în vederea pocăinței, căci Hristos „a înviat rupând durerile morții” (Faptele Apostolilor 2, 36). Neintrarea prin „Ușă”, nu va fi o „neputință”, ci o „vinovăție” a lumii (Ioan 16, 7-9), din care cauză nu va putea vedea pe Dumnezeu. Aceeași Lumină lină a sfintei slave care îi umplea de bucurie apofatică, negrăită pe cei dintâi oameni la arătarea lui Dumnezeu, i-a făcut după păcatul strămoșesc să se ascundă de la Fața lui Dumnezeu ca să nu moară, deoarece prin călcarea Cuvântului pierduseră „învierea” ca prezență a Duhului Sfânt în inimile lor¹². Același har în plinătate care încălzea inimile în rai, însemna foc mistuitor, ca și pentru cei ce nu puteau sta în fața slavei lui Hristos înviat: „Iată pun o piatră în Sion! Cel ce va cădea peste ea se va zdrobi, și peste cine va cădea ea îl va zdrobi!” (Matei 21, 44). În Hristos ucenicii îndemneau: „E bine să vă hrăniți cu har inima voastră, iar nu cu mâncare și băutură, de la care n-au avut nici un folos cei ce au umblat în ele” (Evrei 13, 9). Pentru cei de sub Lege s-au arătat semnele ignorării, nesocotirii slavei lui Dumnezeu din sfințirea Numelui Său, mai ales prin călcarea poruncii: „Să nu iei Numele Dumnezeului Tău în deșert!”, căci nu duce la împărtășirea Duhului prin ținerea Legii.

„Să stăm bine” este îndemn la părtășie prin tăria lui Dumnezeu sub cruce care nu are nevoie de nici o violență: a sta bine înseamnă a nu scoate sabia, ci a iubi pe vrăjmași (Luca 6, 27). O lecție a fost înfrângerea oastei lui Israil pentru că a adus Cortul din Șilo pe

¹² Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, Dialog 7, P.G. 75 col. 1115, A.B.

câmpul de luptă (1 Regi 4, 10-11); alta a fost reacția lui Moise de scoatere a apei din stâncă fără invocarea Numelui. „Zis-a Domnul către Moise: Treci pe dinaintea poporului acestuia, dar ia cu tine câțiva din bătrânii lui Israil; ia în mână și Toiagul cu care ai lovit Nilul și du-te! Iată Eu voi sta înaintea Ta acolo la stâncă din Horeb, iar tu vei lovi în stâncă și va curge din ea apă și va bea poporul” (Ieșire 15, 5-6); „A luat, deci, Moise toiagul din fața Domnului, cum pomenise Domnul și au adunat Moise și Aaron obștea la stâncă și a zis către obște: Ascultați, îndărătnicilor, din stâncă aceasta vă vom scoate apă? Apoi și-a ridicat Moise mâna și a lovit în stâncă cu toiagul său de două ori și a ieșit apă multă și a băut obștea și dobitoacele ei. Atunci a zis Domnul către Moise și Aaron: Pentru că nu m-ați crezut ca să arătați sfințenia mea înaintea ochilor fiilor lui Israil, de aceea nu veți duce voi adunarea aceasta în pământul pe care am să i-l dau” (Numeri 20, 8-12). Chemarea de „a sta bine” este spre jertfa de laudă prin rugăciune, căci „Lumina luminează în întuneric” (Ioan 1, 5), dar s-ar pierde dacă ar lupta cu armele întunericului. Tocmai această „ședere” în lumină este și o judecare a lumii: „După cum Tatăl are viață în sine, așa a dat și Fiului să aibă viață în Sine și i-a dat putere să facă judecată pentru că este Fiul Omului” (Ioan 5, 26-27) și anume, așa cum este El cu duhul ceresc și tărie sub cruce: „Dumnezeu era în Hristos, împăcând lumea cu sine Însuși nesocotindu-le greșalele lor și punând în noi cuvântul împăcării” (2 Corinteni 5, 19). De aceea, doar acei dintre „cei morți cu duhul vor învia, care vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu” (Ioan 5, 25). Orice violență ar da statut ontologic antitezei întunericului. Numai îndreptarea mântuiește: „Se vor rușina de Fiul Meu!” (Matei 21, 37), de Lumina șederii Sale „de-a dreapta” (Psalm 109, 1). Dumnezeu încercase întoarcerea celor din Sodoma prin prezența Sa personală: „Păcatul lor este cumplit de greu! Mă voi pogori să văd, dacă faptele lor sunt cu adevărat, așa cum s-a suit până la Mine strigarea împotriva lor, iar de nu, să știu” (Facere 18, 20-21).

Astfel, împăcarea, pe temeiul căreia se poate aduce Sfânta Jertfă, este tot o lucrare a lui Dumnezeu, în care credincioșii sunt chemați să stea și să aducă „jertfă de laudă” pentru „mila de pace”: „De Te vei uita la fărădelegi, cine va putea suferi? Că la Tine este milostivirea. Pentru Numele Tău Te-am așteptat, sufletul meu a așteptat Cuvântul Tău, a nădărduit sufletul meu în Domnul din straja dimineții până în noapte. Din straja dimineții să-și pună Israil

nădejdea în Domnul. Că la Domnul este milă și multă mântuire la El. Și El va izbăvi pe Israil de toate fărădelegile lui" (Psalm 125, 3-8); „Pe cât sunt de departe răsăriturile de apusuri a depărtat de la noi fărădelegile noastre" (Psalm 102, 12). Dacă În Vechiul Testament se spune: „Ai pus fărădelegile noastre înaintea Ta, greșalele noastre ascunse la Lumina Feței Tale" (Psalm 89, 8), însemna că Lumina Feții de sus mai mult decât orice astru din univers, lumina întunericul din cugetele oamenilor ca o stare de plângere în Fața Sa; „Toată ziua mă împresoară ele ca apa și toate mă potopesc deodată" (Psalm 87, 18); „Ca să Te îndreptățești întru cuvintele Tale și să biruiesti când vei judeca Tu" (Psalm 50, 5). Chemarea de sus era, deci, spre împăcare prin pocăință: „Veniți să stăm la judecată, zice Domnul, și de vor fi fărădelegile voastre negre cum e cârmăzul, albe ca zăpada le voi face" (Isaia 1, 18). Dumnezeu a venit în Hristos cu „Lumina care luminează în întuneric" (Ioan 1, 5) în mod relevant și catalizator, așa cum s-a văzut în cazul întoarcerii lui Zaheu (Luca 19, 2-10) și a femeii păcătoase (Luca 7, 36-50). Această „slujire a împăcării" (2 Corinteni 5, 18) a dat-o Bisericii, care o face cunoscută „prin arătarea adevărului față de orice conștiință omenească înaintea lui Dumnezeu" (2 Corinteni 4, 2); „Dumnezeu este Lumină și nici un întuneric nu este în El" (1 Ioan 1, 5). Așa se înțelege rugăciunea pentru părtășia la Lumina Sa: „Luminează Fața Ta peste noi și ne miluiește" (Psalm 66, 1) ceea ce înseamnă ungerea rănelor cu „untdelemn și vin" (Luca 10, 34), „har și adevăr" (Ioan 1, 17). „A nu răsplăti răul cu rău" (Romani 12, 21) înseamnă a lua de la Hristos „aur lămurit în foc" (Apocalipsa 3, 18) de dincolo de moarte, a primi „duhul cerească". Ioan Botezătorul „a fost trimis de la Dumnezeu să vestească despre Lumină" (Ioan 1, 6-7), dar „nu era acela Lumina" (Ioan 1, 8): „Cuvântul (îtrupat) era Lumina adevărată care luminează pe tot omul ce vine în lume" (Ioan 1, 9).

„Milă de pace" înseamnă împăcarea oamenilor cu Dumnezeu, iubitorul de oameni cu iubirea de vrăjmași a desăvârșirii Sale (Ioan 3, 16) prin Hristos, din starea de „vrăjmași cu Dumnezeu" (Romani 5, 10). Chemarea în Hristos este „șederea" în Hristos, nu „vitejii" în lupte. Dumnezeu biruiește pe vrăjmași pentru tăria celor ce stau în Hristos de-a dreapta, în ascultare: „Dumnezeul păcii va zdrobi în curând pe satana sub picioarele voastre" (Romani 16, 20). Se cere fuga de orice vrăjmășie și, dimpotrivă, iubirea de vrăjmași, știindu-se că cel mai mare vrăjmaș al omului sunt nu vrăjmașii lui, ci „boldul

morții” (1 Corinteni 15, 56) din trupul său. Întărirea în credință prin mărturisire este părtășia la desăvârșirea Tatălui și a îngerilor Săi ca o ridicare a unui gard în jurul viei pentru a nu pierde „învierea” în Hristos, „Ușa” către Duhul Sfânt. Dacă „cel din urmă vrăjmaș al omului care va fi biruit va fi moartea” (1 Corinteni 15, 26), astfel, cel dintâi vrăjmaș al omului care a fost biruit în Hristos și pe care oamenii îl pot birui numai în Hristos este „boldul morții” (1 Corinteni 15, 55). Pe Tabor Ilie și Moise vorbeau cu El nu despre înfrângerea vrăjmașilor lui Dumnezeu, ci despre Patimile Sale sfînțitoare de la Ierusalim (Luca 9, 31) și despre măririle biruitoare de după ele (1 Petru 1, 11): „Dreapta Ta, s-a preamărit întru tărie, mâna Ta dreaptă a sfărâmat pe vrăjmași și cu mulțimea slavei Tale ai zdrobit pe cei potrivnici” (Ieșire 15, 6-7). Acesta este conținutul mărturisirii Sfinților Îngeri, care s-au făcut părtășii crucii lui Dumnezeu Tatăl din cauza hulei din partea lui Lucifer. Prin aceasta, slujba liturgică a oamenilor se asociază Liturghiei îngerești, odată cu mărturisirea credinței, care nu se referă la nici un vrăjmaș, ci la puterea de a sta de-a dreapta (Psalm 109, 1; cf. Ioan 21, 6). Așa vor aduce și oamenii jertfă de laudă pentru milă de pace, de împăcare. Este singura cale de aducere a Sfintei Jertfe în Numele Sfintei Treimi. Astfel, Dumnezeu îi va face pe oameni părtășii lucrării întregii Sfintei Treimi, a cărei arătare este semnată prin deschiderea Sfințelor Uși și ieșirea liturghisitorului cu crucea rostind: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți!” (2 Corinteni 3, 13), căci: „Jertfa de laudă Mă va preamări și acolo este calea în care îi voi arăta lui mântuirea Mea” (Psalm 49, 24). Șederea de-a dreapta este o ședere cu frică pentru a nu pierde prin „ademenire” sau „violenta” adâncul lui Dumnezeu în Hristos cu care oamenii s-au asemănat cu Hristos ca un botez al lepădării de sine în urmarea Sa (Ioan 12, 26). Tot sub semnul Sfintei Cruci este adresată chemarea: „Sus să avem inimile!”, prin comori adunate în cer (Matei 6, 20), care duc inimile „sus” la Lumina taborică a Împărăției lui Dumnezeu, ca și cea a Sfinților Îngeri „cei puternici la virtute” (Psalm 102, 20), deoarece Îl laudă pe Dumnezeu „întru tăria puterii Lui” (Psalm 150, 1).

După Jertfa de laudă pentru mila de împăcare are loc chemarea la mulțumirea euharistică pentru lucrarea Sfintei Treimi, ceea ce înseamnă mai mult decât laudă: este recunoștință de închinare cu vrednicie și dreptate Treimeii celei deoființă și nedespărțite, pentru

odihna conștiinței și bucuria inimii: „Veniți la Mine, toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi da odihnă... veți afla odihna sufletului” (Matei 11, 28-29). Părtașia la crucea lui Hristos în numele Sfintei Treimi este părtașie la biruința lui Hristos prin șederea de-a dreapta. Mărturisind: „Cine este Dumnezeu mare ca Dumnezeul nostru?”, îngerii știau că numai Dumnezeu poate birui pe Lucifer prin întruparea lui Hristos. „Dușmănie voi pune între tine și femeie, între sămânța ta și sămânța ei. Aceea îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul” (Facere 3, 15). Acest adevăr este semnat de „steaua” magilor la Betleem, ca mărturisire îngerească în cer, continuată pe pământ prin „magi” și toți cei au crezut și urmat lui Hristos până la biruința Sa prin Jertfă: „Îndrăzniți, Eu am biruit lumea!” (Ioan 16, 39). Este biruința șederii de-a dreapta prin cruce, atât pentru că Hristos va învia, cât mai ales pentru că s-a semănat în cei ce au urmat Lui ca părtașii Săi, care odată cu îngerii devin părtași la biruința Lui, o biruință nu a „Atotputerniciei” sau violenței, ci a sfințeniei atotîntoare a lui Dumnezeu întretit, despre care vorbește lămurit Sfânta Scriptură: „I-a dus la hotarul sfințeniei Lui, la muntele pe care l-a dobândit dreapta Lui” (Psalm 77, 59); „Ai dat celor ce se tem de Tine semn, ca să fugă de la fața arcului” (Psalm 59, 4); „Voia lui Dumnezeu este sfințirea voastră” (1 Tesaloniceni 4, 3-4); „În sfințenie este calea Ta” (Psalm 76, 13); „Veți vedea deosebirea dintre cel drept și cel păcătos, dintre cel care slujește pe Dumnezeu și cel care nu-L slujește” (Maleahi 3, 18); „Și va răsări vouă, celor ce vă temeți de numele Meu, Soarele dreptății...” (Maleahi 3, 20).

Această biruință prin Jertfa și Învierea lui Hristos este arătată în rugăciunea liturghisitorilor la Sânta Liturghie înainte de invocarea Duhului Sfânt: „Mulțumim pentru această Liturghie pe care ai binevoit a o primi din mâinile noastre, deși stau înaintea Ta mii de arhangheli și zeci de mii de îngeri, heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu câte șase aripi care se înalță zburând, cântarea de biruință cântând, strigând, glas înălțând și grăind: Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot! Plin este cerul și pământul de mărirea Ta. Osana întru cei de sus. Binecuvântat este cel ce vine întru Numele Domnului. Osana întru cei de sus! Cu aceste fericite puteri și noi, iubitorule de oameni, Stăpâne, strigăm și grăim: Sfânt ești și preasfânt și slava Ta este plină de măreție. Tu ai iubit atât de mult lumea Ta, că și pe Unul-Născut, Fiul Tău, L-ai dat, ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică. Și Acesta venind și toată rânduiala cea pentru

noi plinind, în noaptea în care a fost vândut și mai vârtos Însuși pe Sine s-a dat pentru viața lumii, luând pâinea cu sfintele și preacuratele și fără prihană mâinile Sale, mulțumind și binecuvântând, sfințind și frângând a dat Sfinților Săi ucenici și Apostoli, zicând: Luați, mâncați acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor. Asemenea și paharul după Cină zicând: Beți dintru acesta toți, acesta este sângele Meu al Legii celei Noi, Care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor” (Matei 26, 26-27). Cuvintele de la Cină reluate înainte de prefacerea Sfintelor Daruri pot fi comparate cu ceea ce amintea Dumnezeu poporului după trecerea prin adâncul uscat al mării cu puțin înainte de darea Legii pe Muntele Sinai, ca măsură a primirii Duhului Sfânt în Vechiul Testament; „Ați văzut ce am făcut Egiptenilor și cum v-am luat pe aripi de vultur și v-am adus la Mine!” (Ieșire 19, 4; 20, 22).

Dreptatea care vine nu din Lege, ci din credință, Sfântul Apostol Pavel scrie: „Dreptatea din credință grăiește așa: să nu zici în inima ta: «Cine se va sui la cer?», ca adică să coboare pe Hristos! Sau, «Cine se va coborî întru adânc?», ca să ridice pe Hristos din morți! Dar ce zice Scriptura? «Aproape este de tine cuvântul în gura ta și în inima ta», adică cuvântul credinței pe care îl propovăduim. Că de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul și vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mântui. Căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire” (Romani 10, 6-10). Învierea este, deci, temelia credinței: „Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră” (1 Corinteni 15, 14). Credința în Înviere este respinsă numai de către „cei ce slujesc idolilor deșertei” (Iona 2, 9): „Dacă Evanghelia noastră mai este acoperită, este pentru cei pierduți, în care Dumnezeuul veacului acestuia a orbit mințile necredincioșilor ca să nu le lumineze lumina Evangheliei slavei lui Hristos, care este chipul lui Dumnezeu” (2 Corinteni 4, 3-4).

Cu toate că Liturghia îngerească și-a luat început în cer pe temeiul slavei lui Hristos prin Jertfă, ca Cel înconjurat la Înălțare în chip nevăzut de cete îngerești, doritoare să privească la Evanghelia Sa sfințită prin Jertfă ca adevăr (1 Petru 1, 12), ea este luată drept model de către Biserică în Hristos, ca Biserică a celor înviați prin slava Învierii Lui, ca putere de a se face fii ai lui Dumnezeu prin botezul cu Duhul Sfânt (Luca 3, 16). Puterea ei în acest sens este din slava filantropică plină de jertfelnicie și atotțiitoare a lui Dumnezeu

arătată în Hristos, făcându-i pe oameni părtași la „rugul aprins” (Marcu 12, 26) al Luminii din viața Sa pe pământ, slavă care fiind defăimată în lume, Biserica o restaurează mereu prin mărturisirea credinței la fiecare Sfântă Liturghie în vederea revelației Duhului Sfânt prin Jertfa sfințitoare a lui Hristos. De aceea, cuvintele de instituire sunt cele unice ale lui Hristos de la Jertfa Sa, dar, pe care Biserica le amintește tot prin Duhul Sfânt ca introducere pentru invocarea Duhului Sfânt, care preface Jertfa sfințitoare în Euharistie a înfierii și mângâierii dumnezeiești. Astfel, Biserica nu rostește aceste cuvinte la aducerea Jertfei lui Hristos, ci le vestește ca anamneză, aducere aminte la rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt: „Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi; de cruce, de groapă, de Învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta și de cea de-a doua slăvită iarăși venire, Ție îți aducem de toate și pentru toate cele ale Tale dintru cele ale Tale!”.

Lucrarea Duhului Sfânt invocat este mai mult decât Jertfa ca deschidere a ochilor pentru a privi prin catapeteasma trupului Său dincolo, în Sfânta Sfintelor, fiind vorba de simțirea aceluiasi Hristos semănat de El Însuși în ei ca o mângâiere a înfierii părintești, în ipostaza lor de fii a lui Dumnezeu prin rugăciunea lor ca „înviați” în Hristos și având „putere de a se face fii ai lui Dumnezeu”, putere „de a se naște de la Dumnezeu” (Ioan 12, 13). Pentru devenirea prin Duhul Sfânt a „Jertfei” lui Hristos ca „Euharistie” a înfierii, a unirii cu Hristos și a gustării slavei Sale cu Numele Său minunat de „Domnul” (Facere 32, 29), Biserica aduce mulțumirea euharistică; Pre Tine Te laudăm, Te binecuvântăm, Ție îți mulțumim, Doamne, și ne rugăm Ție, Dumnezeului nostru!” Teandria apostolică este, deci, sub forma înfierii ca în starea primordială restaurată în Hristos: „Iată, fac toate lucrurile noi!” (Apocalipsa 21, 5). Până la Cincizecime ucenicii erau în Hristos, dar nu aveau putere decât de a cere, nu de a propovădui: „Veți lua putere venind Duhul Sfânt peste voi și îmi veți fi Mie martori” (Faptele Apostolilor 1, 8) Duhul Sfânt înseamnă nu numai Revelația înfierii prin cele ce a semănat Hristos în ei, ci și cea a deosebirii lui Hristos și a lor față de lume: „Acela venind va vădi lumea de păcat că oamenii nu cred în Mine” (Ioan 16, 8-9), și rămân „robi” (Ioan 8, 34) ai „bodului morții” (1 Corinteni 15, 59), ca cel ami mare vrăjmaș al omului, căci numai „Fiul rămîne pe veci în casă” (Ioan 8, 35). Dar Duhul este în primul rând putere a plinătății

ca și în Hristos, de a da mărturie ca o „mânare” (Romani 8, 14) apostolească. Drept urmare a plinătății pe care o dă în Hristos „vițelul îngrășat tăiat de Tatăl” (Luca 15, 23), Duhul Sfânt se va numi: „Vistierul bunătăților”, adică ieșirea celor ce au intrat prin „Ușă” la acea „pășune” duhovnicească anunțată de Hristos (Ioan 10, 9) conform profeției: „Domnul Atotțiitorul va pregăti în muntele acesta pentru toate popoarele un ospăț de cărnuri grase, un ospăț cu vinuri bune, cărnuri grase cu măduvă, vinuri bune limpezeite! Și în muntele acesta El va da la o parte vâlul care acoperă toate popoarele și perdeaua care învăluie toate neamurile. El va înlătura moartea pe vecie!” (Isaia 25, 5-8).

Cuvintele de instituire enunță Jertfa lui Hristos, nu „Euharistia” Domnului. Ele nu spun nimic despre Euharistie, trebuind să semnifice drumul de la „intrarea prin Ușă”, la „ieșirea” pentru „pășune” (Ioan 10, 9). Chiar dacă Duhul „nu de la Sine va vorbi, ci câte va auzi va vorbi și cele viitoare vă va vesti. Acela Mă va slăvi, că din al Meu va lua și vă va vesti” (Ioan 16, 13-14), totuși fără Duhul nu poate avea loc revelația interioară a ceea ce a „semănat” Hristos: „Duhul nu venise că Hristos nu Se proslăvise” (Ioan 7, 39); „Adevărul vă spun: vă este de folos ca să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi. Iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi” (Ioan 16, 7); „Eu am semănat... dar Dumnezeu face să crească” (1 Corinteni 3, 6). După îndemnul: „Aceasta să faceți întru amintirea Mea!” (Luca 22, 19), cu referire însă la incandescența duhovnicească de după Înviere, Mântuitorul a îndemnat, de asemenea, în mod expres: „Cereți!”, adresându-se lor ca cei ce, mai mult decât samarineanca (Ioan 4, 10), sunt cei ce cunosc „darul lui Dumnezeu” și „Cine” este Cel ce îi îndeamnă: „Cereți și veți primi ca bucuria voastră să fie deplină” (Ioan 16, 24), devenind înfiere mângâietoare a Duhului și ieșire a lui Dumnezeu ca „Tată” (Luca 15, 28). Deci nu „cuvintele de instituire” pot constitui „epicleza” euharistică, ele fiind doar anamneza morții lui Hristos (1 Corinteni 11, 26), ci rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt. Puterea acestei invocări este „slava” lui Hristos, pentru care Biserica poartă de grijă să nu fie defăimată, căci Duhul „nu vine, dacă Hristos nu este preaslăvit” (Ioan 7, 39). Dacă s-ar considera cuvintele de instituire drept Epicleză, atunci ar însemna o dispunere de Duhul Sfânt prin Hristos, pe când Hristos este primit prin Duhul Sfânt ca putere a înfierii: „Acela Mă va preamări” (Ioan 16, 14); „Adăpați de Duhul noi bem

pe Hristos”¹³ ca gustare teandrică de înfiere în Hristos și a lui Dumnezeu ca „Tată”¹⁴. Numai prin Duhul poate fi cunoscut Dumnezeu ca „Tată”, și poate fi îmbrăcat Hristos ca Fiul „între mulți frați” (Romani 8, 29). Numai Tatăl poate „înfia”, așa cum Fiul poate „învia” cu duhul.

„Pâinea cea spre ființă” (Matei 6, 11) a fiilor nu o poate da decât „Tatăl” prin Duhul Sfânt, Care pe lângă „înfiere” (Galateni 4, 6) înseamnă și revelarea Numelui lui Dumnezeu ca „Tată” al familiei teandrice, cu puterea Sa de a ține toate, tărie a puterii Sale atotțiitoare. Este o cunoaștere spre înviere ca viață veșnică: „Aceasta este viața veșnică să Te cunoască pe Tine singurul Dumnezeu adevărat și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis” (Ioan 17, 3). Ca Cincizecime personală, Duhul Sfânt a venit peste Mântuitorul la Botez în urma rugăciunii Sale de „înfiere” și arătare a lui Dumnezeu ca „Tată” (Luca 3, 21-22). Mântuitorul spunea iudeilor: „Nu Moise v-a dat pâinea din cer, ci Tatăl Meu vă dă din cer adevărata pâine” (Ioan 6, 32). Iar ucenicilor Săi le spunea despre Duhul Sfânt al Tatălui: „Acela vă va aduce aminte de toate câte v-am spus” (Ioan 14, 26); „Când va veni acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul, căci nu va vorbi de la Sine, ci câte va auzi va vorbi și cele viitoare vă va vesti. Acela Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua și vă va vesti” (Ioan 16, 13-14).

Prin Duhul Sfânt Biserica se face părtaşă la „cele ale lui Hristos” de dincolo de moarte, când le proclamă ca Revelație actualizată: „Ale Tale dintru ale Tale...”, ca cele de dincolo de catapeteasmă, pe care nu doar le „vede” ca pe Tabor (Marcu 9, 1), ci le mișcă în inima ei ca Duhul Fiului trimis de Tatăl în inimi (Galateni 4, 6), vădind „comoara ascunsă în țarină” (Matei 13, 44) și „aur lămurit în foc” (Apocalipsa 3, 18). Prin venirea Duhului Sfânt darurile se prefac în Trupul și Sângele Domnului arătându-L pe Hristos mai viu decât după Înviere, deoarece prin Înviere Jertfa Sa devine „Euharistie” a inimii în plinătate: „Noi care L-am cunoscut pe Hristos după Trup, acum nu-L mai cunoaștem așa” (2 Corinteni 5, 16), deoarece Îl au pe Hristos în inimi, mișcat de Duhul Sfânt, fiind „adăpați” de Duhul Sfânt.

¹³ Sfântul Atanasie cel Mare, *loc. cit.*

¹⁴ Joseph Moingt, „Montre-nous le Père. La question de Dieu en christologie”, în *RS Théologiques*, 1977, Nr. 2, p. 325.

Simbolul niceo-constantinopolitan în viața și spiritualitatea Bisericii

Diac. prof. dr. Ioan CARAZA

Ca operă a primelor două Sinoade Ecumenice de la care își trage și numele, Simbolul niceo-constantinopolitan este cea mai importantă mărturisire de credință a Bisericii.

În învățătura de credință pe care o întâlnim de la începuturile Bisericii concentrată în Simboalele baptismale, învățătura de credință a Simbolului niceo-constantinopolitan nu aduce lucruri noi, căci credința Bisericii era completă și neschimbată. Dar prin fixarea și precizarea credinței în punctele controversate la începutul secolului al IV-lea și proclamarea lor ca dogme, Biserica le rânduia pe acestea în Simbolul său, ca pietre de hotar ale credinței ei pentru apărarea vieții în Hristos.

Esența trăirii în Hristos consta după Sfântul Chiril al Ierusalimului din dogme pioase și fapte bune. Prin definirea de către Biserică a învățăturii ei, nu se conferă credinței sale numai caracterul de dogmă care să apere de diluare vinul cel bun al Evangheliei lui Hristos, ci prin sensul de „ședere în Hristos” se apără și deplina sa demnitate și putere ca adevăr al mântuirii, se eliberează din cadrul strâmt al disputei, i se dă puterea crucii ca semn al biruinței, se face părtaşă la șederea lui Hristos de-a dreapta lui Dumnezeu prin Întruparea Sa și i se dă valoarea de piatră pusă la temelia Bisericii. Cu aceste însușiri dogmele nu sunt o lucrare omenească, nici a unei singure Biserici în parte, ci ele sunt opera Sfântului Duh, care călăuzește în Hristos Biserica întreagă la tot adevărul, așa cum a călăuzit pe Israel prin pustie după ieșirea din Egipt, noaptea ca „stâlp de foc”, iar ziua ca „nor umbros”. După ce în primele trei veacuri Sfântul Duh a călăuzit Biserica în Hristos mai ales ca „stâlp de foc”, după aceea, odată cu libertatea acordată Bisericii la începutul secolului al IV-lea,

Biserica a fost călăuzită de către Duhul Sfânt în Hristos ca „nor um-bros” în fața arșiței rațiunii omenești.

Ca rod al lucrării Duhului Sfânt, Simbolul niceo-constantinopolitan nu constituie astfel un act de autoafirmare a Bisericii sau o „luare la cunoștință de sine” față de Hristos, ci dimpotrivă un act de ascultare față de Hristos ca Domn al Bisericii, prin hotărârea de a rămâne în dulceața stăpânirii Sale, iar în al doilea rând un act de dreptate față de plinătatea harului Bisericii apostolice, în care mântuirea în Hristos era un dar desăvârșit. Era astfel un act de dreptate pentru că nu numai Sfinții Apostoli trebuiau să se bucure sub stăpânirea lui Hristos proslăvit prin Duhul Sfânt de plinătatea harului lui Dumnezeu, ci și Biserica următoare, până la sfârșitul veacurilor.

Simbolul niceo-constantinopolitan a devenit astfel, piatra din capul unghiului a mărturisirii Bisericii ca rod al lucrării Sfântului Duh în Hristos, și pe care Biserica a așezat-o ca și pe celelalte următoare ei, la hotarele plinătății ei apostolice. Așa cum darea Legii pe muntele Sinai a însemnat aducerea de către Dumnezeu a poporului ales la hotarele sfințeniei Lui, tot astfel mărturisirea de credință a Bisericii consfințește hotarele sfințeniei ei în Hristos față de lucrurile omenești din lume și temeii de dănuire a Bisericii în Hristos prin lucrarea Duhului Sfânt. Așa cum s-a subliniat la una dintre Conferințele noastre precedente¹, de esența mărturisirii ține faptul că ea este receptată de Biserica întreagă ca mărturie autentică de credință. Se mai sublinia faptul că „Biserica are nevoie de această mărturisire nu numai pentru a da seama în exterior de credința ei, ci ea constituie pentru membrii ei întotdeauna și o piesă de înțelegere creștină de sine, cu care individul trebuie să se exercite și catehetic”.

Prin această lucrare se exprimă legătura profundă a mărturisirii de credință cu viața Bisericii. Simbolul niceo-constantinopolitan a avut un rol esențial în viața Bisericii încă de la început. Mărturisirea credinței în Sfânta Treime și în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Întrupat, are o însemnătate fundamentală pentru viața Bisericii și a fiecărui creștin în parte. Biserica și-ar pierde identitatea ei, dacă nu ar mărturisi limpede acum sau în viitor această credință².

¹ Prof. H. Pitters, „Însemnătatea și rolul mărturisirii de credință, în teologia și viața Bisericii, autoritatea doctrinară în Biserică”, în *Studii Teologice*, Nr. 1-2, 380, p. 285.

² „Das Christusbekentnis von Nizäa. Eine Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz”, în *Herder Korrespondenz*, Nr. 11, 1975 (XXIX), p. 558.

Aniversarea Sinodului II Ecumenic constituie astfel, prin Mărturisirea sa de credință, care a devenit un bun al tuturor Bisericilor creștine, un adevărat eveniment ecumenic.

După cum se știe, primele 7 articole ale Simbolului niceo-constantinopolitan au fost formulate la Sinodul Ecumenic de la Niceea, care a fixat învățătura despre dumnezeirea Fiului, potrivit Revelației Sfintei Scripturi în cuvinte lămurite și concise: „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, deoființă cu Tatăl, prin care toate s-au făcut”. Prin aceste cuvinte se condamnau fără echivoc erorile lui Arie.

Ultimele 5 articole, de la al 8-lea până la al 12-lea se referă la Sfântul Duh și Biserică, întregind Simbolul niceean în spiritul Sfintei Scripturi și al Tradiției ortodoxe, condamnându-se, în afară de arieni, ereziile pnevmatomahilor, sabelienilor și apolinariștilor.

Întrucât mărturisirea de la Niceea nu era un simbol propriu-zis, ci o definiție de credință, ea a fost inclusă după Sinodul de la Niceea în Simbolurile locale ale Bisericilor, pentru a fi folosită astfel în practica cultului, la sfintele slujbe, la catehizare și la botez, deoarece ea nu cuprindea articolele necesare despre Biserică, botez, învierea morților și viața viitoare. Sinodul II Ecumenic include în acest sens formula de la Niceea în mărturisirea sa de credință, odată cu întregirile necesare impuse de ereziile apărute între timp, precum și cu adaosul de la simbolurile baptismale, care redau pe scurt întreaga credință în sens ortodox.

Între participanții la Sinod pot fi numiți: Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nysa și Sfântul Chiril al Ierusalimului, adânci cunoscători ai Sfintei Scripturi, cei care au putut contribui în mare măsură la alcătuirea Simbolului de credință. El constituie, astfel, cel mai prețios tezaur al credinței pe care l-a transmis vechea Biserică Ecumenică nedespărțită, întrucât cuprinde într-o expunere concentrată, scurtă, precisă și substanțială, toate punctele principale ale credinței celei adevărate și ale teologiei creștine³.

Străduindu-se să înlăture orice idee sau formulă străină de spiritul adevăratei credințe creștine, ca cele din filosofia profană greco-romană, Părinții Sinodului au exprimat pregnant dumnezeirea,

³Pr. Prof. Ioan Rămureanu, „Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol, (381)”, în *Studii Teologice*, Nr. 3-5, 1959, p. 373.

egalitatea, deoființimea și unitatea persoanelor Sfintei Treimi, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.

Dumnezeu Cel Unul în ființă este arătat ca Tatăl, Creatorul a toate, în primul articol, apoi în șase articole se vorbește despre Dumnezeu-Fiul, locul Său în Sfânta Treime ca Dumnezeu adevărat și apoi lucrarea Sa mântuitoare în lume prin Întrupare. În al 8-lea articol se precizează învățătura despre Duhul Sfânt, de asemenea ca „Dumnezeu” și „Domnul”, iar în loc de termenul „*ὁμοούσιος*” arată că „închinarea și proslăvirea” Sa este întocmai cu cea a Tatălui și a Fiului. Expresia „care de la Tatăl purcede” precizează monarhia Tatălui, ca singura sursă în Sfânta Treime a Fiului și al Sfântului Duh, și ca premisă a înțelegerii ortodoxe a lucrării lor în Biserică. Apoi, prin expresiile „de viață făcătorul” și „Care a grăit prin prooroci” se arată lucrarea Sfântului Duh în lume și mai ales în Biserică, aspect despre care se vorbește foarte concis în articolul următor.

Prin aceste formule Simbolul nu se referă numai la Dumnezeu, ci prin Întruparea lui Hristos și pogorârea Duhului Sfânt în Biserică este inclusă și învățătura despre om: „Dacă lumea nu e privită ca o realitate prin sine, ci ca o creație a lui Dumnezeu, în mod special omul nu e privit în sine. Omul e văzut ca o ființă creată și mântuită de Dumnezeu și se înțelege ca o ființă capabilă de mântuire, ca o ființă prin care vorbește Duhul Sfânt, care poate primi și tălmăci gândurile dumnezeiești, ca o ființă care constituie obiectul griiei speciale a lui Dumnezeu și e atât de prețioasă pentru Dumnezeu și aptă pentru El, că Dumnezeu Însuși Se face om pentru veșnicie”⁴. În învățătura despre mântuirea omului este inclusă astfel lucrarea întregii Sfintei Treimi.

Sublinierea necesității Tainei Botezului ca taină a nașterii în Hristos nu infirmă credința și practicarea celorlalte Sfinte Taine ale Bisericii.

Ultimele două articole completează învățătura Bisericii cu credința în cele viitoare, învierea morților și viața veșnică, învățatură necesară fiecărui creștin.

În simbolul niceo-constantinopolitan erau date implicit și hotărârile dogmatice ale celorlalte Sinoade Ecumenice, care l-au recunoscut

⁴Pr. Prof. D. Stăniloae, „Noțiunea Dogmei”, în *Studii Teologice*, Nr. 9-10, 1964, p. 559.

și confirmat ca învățătură de bază a Bisericii și chiar au interzis orice schimbare a sa, așa cum citim în canonul 8 al Sinodului III Ecumenic.

Alcătuind astfel pe osatura simbolurilor baptismale și având precizată în sensul autentic ortodox învățătura despre Sfânta Treime, Simbolul niceo-constantinopolitan, și-a găsit locul cuvenit în viața Bisericii, luând locul simbolurilor locale la slujba Botezului, la Sfânta Liturghie și în alte practici ale cultului. El a devenit astfel simbolul de credință al Bisericii ecumenice.

II. Rolul Simbolului de credință în spiritualitatea Bisericii și cu atât mai mult al Simbolului niceo-constantinopolitan, care a luat locul celorlalte și a rămas în viața Bisericii până astăzi, este subliniat pregnant de către toți marii cateheți dintre Sfinții Părinți ai Bisericii: Sfântul Chiril al Ierusalimului, Teodor de Mopsuestia, Sfântul Ioan Hrisostom, Sfântul Ambrozie al Milanului, Sfântul Niceta de Remesiana, Fericitul Augustin etc. Aceștia arată importanța covârșitoare a mărturisirii de credință, atât pentru nașterea omului în Hristos prin Sfintele Taine de inițiere: Botezul, Mirungerea și Euharistia, cât și pentru întreaga viață a creștinului dreptmăritor. Această pregătire era ca intrarea în lumea credinței, lumea revelației divine în care cunoașterea lui Dumnezeu este și mântuire, adevărul de credință este și trăire, și în care *lex orandi* era și *lex credendi* și invers. Simbolul de credință putea fi socotit și cheia de intrare în Biserică prin Sfintele Taine ale Botezului, Mirungerii și Euharistiei, care își au temelia în patimile lui Hristos⁵, și acoperiș umbros și piatră de hotar atunci când credința era amenințată cu slăbirea ei. Pe scurt, Simbolul de credință este o deschidere spre evidența adevărilor interioare ale Bisericii și exprimă în esență viața lui Hristos prin Duhul Sfânt având un indispensabil caracter eclesiologic și sacramental. Așa cum cunoașterea lui Dumnezeu prin Hristos sau descoperirea Sa a avut loc prin sfințirea Sa, deci prin Sfintele Taine, tot astfel și viața noastră este rodul unei sfințiri prin credință și trăire: „Aceasta este voia lui Dumnezeu, sfințirea voastră” (I Tesaloniceni 4, 3), cum spune Sfântul Apostol Pavel. Simbolul înlesnește astfel și apără intrarea în lumea Sfințelilor Taine ale Bisericii ca naștere, creștere și

⁵ Pr. Prof. D. Radu, „Caracterul eclesiologic al Sfintei Taine și problema intercomuniunii”, Teză de doctorat, în *Ortodoxia*, Nr. 1-2, 1978, p. 237.

desăvârșire în Hristos prin Duhul Sfânt. Părinții Bisericii: Dionisie Areopagitul în opera sa despre *Ierarhia bisericească*, Sfântul Maxim Mărturisitorul în *Mistagogia* sa, Sfântul Simeon Noul Teolog în *Catehezele* sau și mai ales Nicolae Cabasila în lucrarea sa *Despre viața în Hristos*, îl descriu ca pe o poartă de intrare și de rămânere în Hristos.

Afirmarea credinței prin Simbol nu este doar un act intelectual, ci presupune întreaga angajare a omului și răspunsul său. Este o deosebire între credința ca adevăr descoperit de Dumnezeu și credința ca acceptare conștientă a descoperirii dumnezeiești. Supunerea oarbă față de autoritatea credinței este insuficientă pentru a „poseda” credința. Căci ea începe să devină a noastră când aparține sufletului nostru întreg⁶. Viața credinciosului se transfigurează în Hristos și prin Duhul Sfânt, deoarece creștinul, deși trăiește în „lumea aceasta”, el nu este din lumea aceasta, ci privirea lui este îndreptată către împărăția luminii⁷.

Mărturisirea de credință a Simbolului niceo-constantinopolitan este legată în modul cel mai strâns de nașterea cea de-a doua, „nașterea din apă și din Duh”, adică de teologia Botezului. Spiritualitatea Bisericii Ortodoxe, o spiritualitate axată pe cunoașterea lui Dumnezeu și a tainei mântuirii este baptismală și prin acest lucru sobornicească.

Mărturisirea lui Dumnezeu ca Cel ce nu poate fi conceput cu mintea, dar care este prezent în mod real în om, face ca teologia Sfinților Părinți despre om să fie o realitate și nu doar un act intelectual. Cunoașterea apofatică nu este doar o metodă teologică, ci ea se identifică în cele din urmă cu îndumnezeirea persoanei umane. Ca și în Hristos, omul este chemat să realizeze în viața sa umanitatea Sa integrală, depășind distincțiile tranzitorii ca deosebiri între sexe, dintre bine și rău etc., realizând cu ajutorul harului înduhovnicirea întregii existențe, așa cum învață Sfântul Maxim Mărturisitorul. Omul își poate găsi plinătatea umanității sale participând în chip personal la harul divin și îndumnezeindu-se. Treptele acestei creșteri au loc prin lucrarea harului Sfântului Duh, care sfințește în chip tainic sufletul în Hristos. După ce Adam, odată cu călcarea

⁶Idei ale Mitropolitului Filaret al Moscovei, citate de Arhim. Pierre L'Huillier, „Însemnări despre Simbolul de credință”, prezentate de I.V. Paraschiv, în *Glasul Bisericii*, Nr. 3-4, 1969, p. 324.

⁷*Ibidem*, p. 351.

cuvântului lui Dumnezeu, pierduse pecetea Sfântul Duh din el, care-l ținea în dragostea lui Dumnezeu și-l îndrepta spre El, cum scrie Sfântul Chiril al Alexandriei, el recapătă această pecete a Sfântului Duh odată cu îmbrăcarea în Hristos la Botez. El recapătă pecetea întregii Sfinte Treimi în care a fost creat. Înduhovnicirea omului înseamnă părtășia la Hristos cel mort și înviat prin umplerea de Duhul Sfânt. Dacă scopul vieții creștine, după Sfântul Serafim de Sarov, este „dobândirea Sfântului Duh”, astfel această dobândire se realizează prin asemănarea cu Hristos în moartea Sa, prin *metanoia* care constituie un act hotărâtor al nașterii în Hristos. Schimbarea cugetului exprimată prin *metanoia*, este o schimbare radicală în omul cel vechi, o răstignire a omului celui vechi, pentru a îmbrăca chipul uman îndumnezeit al lui Hristos. Harul Sfântului Duh operează aici nu doar o comunicare a Duhului, ci o mutare a omului în Hristos, ca în noul pământ al făgăduinței, este părtășă la simțămintele sau Duhul lui Hristos (Filipeni 2, 5). Această mutare nu poate avea loc decât ca un act eclesial și sacramental, pentru că nașterea în Hristos este și pecetluirea celui născut ca mădular al Bisericii prin Duhul Sfânt. Taina Mirungerii este astfel, ca o „Cincizecime personală” în viața fiecărui credincios. Omul devine astfel o făptură harismatică și sacerdotală, care în numele Sfinte Treimi este chemată să sfințească toată creația devenită părtășă la Botezul său. Lucrarea Sfântului Duh în Biserică este cea de a ține mereu viu pe Hristos și de a face pe fiecare să guste Slava Sa ca Domn.

Mărturisirea credinței și cateheza sunt chemate să țină mereu „viu și lucrător” cuvântul lui Dumnezeu, sfințit prin Hristos.

Când era vorba de botezul adulților, aceștia rosteau personal la Botez Simbolul de credință după o pregătire corespunzătoare, dar odată cu generalizarea botezului copiilor, mărturisirea de credință a fost preluată de către îndrumătorii duhovnicești ai pruncilor, care erau nașii. Aceștia aveau rolul, ca și astăzi, de ai face pe cei botezați, odată cu aceasta, conștienți de darurile Sfântului Duh împărtășite la Botez, prin Mirungere. Această sensibilizare pentru prezența Duhului Sfânt produce și prin Sfânta Liturghie, precum și prin eforturile personale în urmarea lui Hristos, sub călăuzirea Simbolului de credință.

Tot sub auspiciile mărturisirii de credință rămân și treptele desăvârșirii din viața spirituală a Bisericii mai ales pe treapta unirii desăvârșite cu Hristos, prin Euharistie.

Mărturisirea oferă comunității și posibilitatea de a aduce slăvire și închinare. Când la serviciul divin, mai ales la săvârșirea Tainelor, se aude mărturisirea de credință, atunci comunitatea mărturisitoare își dă seama din nou de conținutul credinței și, în acest timp, Îl slăvește pe Dumnezeu Cel treimic, pe Care-L mărturisește. Doxologia și înțelegerea dogmatică sunt aici strâns alăturate⁸. Liturgia este o mystagogie, după Sf. Maxim Mărturisitorul, deoarece ea învederează omului relația dintre Creator și făptură. În ea omul asimilează și consumă Cuvântul lui Dumnezeu devenit trup. Fiecare Liturghie este o introducere în lumea transfigurată, o urcare și o coborâre de pe Tabor, pe care Duhul Sfânt umple de viață pe Hristos și pe cei ce se împărtășesc cu El, ca o cunoaștere trăită, cum explică în *Mistagogia* sa Sfântul Maxim, iar Nicolae Cabasila în *Despre viața în Hristos* ambii inspirându-se din *Ierarhia cerească* și *Ierarhia bisericască* ale lui Dionisie (Pseudo-) Areopagitul⁹.

Euharistia este și izvorul și punctul culminant al cunoașterii divino-umane, cum subliniază Sfântul Irineu al Lyonului: „Învățătura noastră consună cu Euharistia, iar Euharistia o confirmă”. La rândul său, Sfântul Maxim scrie despre Sfânta Euharistie ca și cunoaștere a lui Dumnezeu prin participare, că „cine a aflat taina Învierii, află scopul pentru care Dumnezeu a zidit toate”.

La aducerea jertfei Sfintei Euharistii distingem, de asemenea, lucrarea Fiului, ca și lucrarea Sfântului Duh, ambele indisolubil legate de taina Bisericii. Sfântul Duh ne descoperă pe Hristos pentru că El ne descoperă pe noi înșine ca persoane. El sădește în noi dragostea lui Dumnezeu, iar dragostea este putere și în același timp sfințire. Dar aceste lucruri sunt elemente esențiale care conduc la libertatea duhului, care este caracteristica principală a persoanei și asemănarea ei cu Dumnezeu pe care o pierduse. Astfel, în Biserică, Hristos ne unește ca naturi cu natura Sa îndumnezeită, în Sfântul Duh ne diversifică și ne distinge ca persoane: „Suitu-S-a la înălțime, luat-a robime și a dat daruri oamenilor” (Efeseni 4, 8). Duhul Sfânt este Acela care ne descoperă pe Hristos în noi, căci fără El Hristos ar fi rămas numai exterior nouă. Prin El își face locaș în om întreaga Sfântă Treime. Interiorizarea de către om a naturii divine

⁸ Prof. H. Pitters, *op. cit.*, p. 285.

⁹ Pr. Prof. Ene Braniște, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii de Nicolae Cabasila*, București, 1948, p. 12.

prin Sfântul Duh este lucrarea de sfințire și de îndumnezeire, lucrare proprie celei de a treia persoane a Sfintei Treimi. Sfințirea omului prin Sfânta Euharistie drept cunoaștere a lui Dumnezeu, nu constituie pentru om un extaz, o ieșire din sine, ci o regăsire de sine, o descoperire a sa în Dumnezeu și a lui Dumnezeu și în sine însuși.

Începutul urcușului pe Taborul Schimbării la față, al unirii cu Dumnezeu prin Sfânta Euharistie, are loc tot prin mărturisirea Simbolului de credință.

Aducerea Sfintei Jertfe euharistice este o lume aparte în care nu se intră oricum, ci prin mărturisirea credinței celei drepte. Odată cu mărturisirea Simbolului de credință, preoții clatină în altar deasupra Sfintelor Daruri acoperământul cel mare ca semn al apărării Tainei Sfintei Euharistii. Cei care nu au ajuns la treapta comuniunii cu Hristos sunt opriți la intrare, înainte de mărturisirea credinței, iar o pregătire deosebită a celor de față pentru această mărturisire este restabilirea întreolaltă a unității de cuget, într-un singur duh prin dragoste reciprocă, o condiție a mărturisirii Sfintei Treimi: „Să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită”. Păstrarea „unității Duhului în legătura păcii”, dobândirea aceleiași simțiri în Hristos (Filipeni 2-5), sunt subliniate de Sfântul Apostol Pavel ca rod numai al iubirii frățești, ele fiind apoi solul din care poate răsări mărturisirea comună a credinței în Hristos.

Introducerea Simbolului niceo-constantinopolitan în Sfânta Liturghie este dovada că El se bucura de cea mai mare autoritate în Biserică, precum și dovada că această preluare a corespuns nevoilor reale ale vieții Bisericii și nu a fost doar o preluare în sens tradiționalist.

În Sfânta Liturghie credinciosul trăiește unirea deplină cu Hristos așa cum exprimă cântarea de la încheierea slujbei Sfintei Euharistii: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi”. De pe această culme a Taborului creștinul coboară din nou în lume, pentru a aduce în ea roadele „primirii Duhului celui ceresc”. „Credința cea adevărată” pe care a aflat-o acolo este trăirea credinței mărturisită în Simbol, care îl însoțește și după aceea în viața de toate zilele, El este prezent în toată lucrarea cultică a Bisericii, în săvârșirea celorlalte Sfinte Taine, apoi a ierurgiilor și în slujba celor 7 Laude.

Realitatea Bisericii descrisă în Simbol este aceea a peceteii Sfintei Treimi. Biserica este sfântă, fiind Trupul naturii umane îndumnezeite a lui Hristos și a celor botezați, care prin Taina Mirungerii, a împărtășirii Sfântului Duh, devin popor de împărați peste natura lor umană, popor de preoți ca jertfitori duhovnicești, și de profeți ai celor viitoare, care-i face părtași la natura lui Hristos.

Ea este una după Întemeietorul ei, deoarece este zidită nu pe o autoritate omenească, ci pe adevărul lui Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu, și pe adevărul Sfintei Treimi. Plinătatea acestui adevăr a fost încredințată Bisericii ca ierarhie sinodală.

Sobornicitatea Bisericii exprimă plinătatea vieții în Hristos. Ea poate fi reprezentată local prin comunitatea celor botezați în frunte cu episcopul hirotonit canonic și în comuniune cu Sinodul episcopilor.

Apostolicitatea Bisericii este apoi continuitatea sa în tradiția liturgică, apoi canonică și duhovnicească cu Biserica Sfinților Apostoli și a primelor secole creștine.

Biserica Ortodoxă insistă în spiritualitatea ei asupra plinătății vieții divino-umane, a vieții trinitare, mărturisită în Sinoadele ecumenice ca temelie a comuniunii.

Simbolul mai exprimă și nădejdea în viața viitoare a Bisericii și a fiecărui creștin, atunci când se referă la a doua venire a lui Hristos și la învierea morților.

Prin proslăvirea lui Hristos, toată viața Sa pământească a devenit premisa acestei proslăviri. Din acest motiv Hristos este numit „comoara” vieții și „nădejde” a celor viitoare, la care noi devenim părtași prin Sfintele Taine. Aceste „comori” rămân ascunse în noi, dar ele sunt vii și reale în Hristos și constituie arvuna celor viitoare cărora Hristos s-a făcut începătură. Urmarea lui Hristos era o făgăduință, faptul că Hristos „va preschimba trupul nostru întru asemănarea trupului slavei Sale”. Realitatea proslăvirii lui Hristos și împăcarea cu Dumnezeu prin Hristos sunt cele două aripi de vultur cu care Duhul Sfânt „mână” sufletul spre „pământul făgăduinței”. Duhul Sfânt este o „arvună” în Hristos, pentru că după gustarea luminii dumnezeiești de pe Taborul Sfințelor Taine, omul trebuie să se coboare în valea smereniei din această viață pentru a se dăruia slujirii la care îl mână Duhul; „lumina” sa rămâne ascunsă în această viață, dar ea este pusă în același timp în „sfeșnicul” trăirii în Hristos. Ea este o realitate pentru că Însuși Sfântul Duh ne dă mărturie în Hristos că suntem „fii” și „moștenitori”. Duhul Sfânt ne ține în

trezvie, în tensiune eshatologică, pentru a aduce roadele îndreptării noastre în Hristos, cu care cumpărăm „țarina” în care se află comoara Împărăției lui Dumnezeu. Nădejdea vieții viitoare devine totuna cu certitudinea ei în Hristos încă din această viață, căci Sfântul Duh ne deschide în Hristos porțile Împărăției cerurilor. Sfântul Apostol Pavel, odată cu îndemnul la bucurie în Hristos, la rugăciune și la ținerea trează a duhului, ne învață și să răscumpărăm zilele căci timpul este un dar al lui Dumnezeu, asupra căruia trebuie să priveghem și să-l folosim cu înțelepciune. Fără tensiunea eshatologică a credinței creștinului în Duhul Sfânt, n-ar fi posibile roadele Duhului. Având eshatologia ca aspect principal, Biserica este locul în care creștinul înaintează spre Înviere, căci prin rugăciune se experiază cel mai intens prezența mântuirii eshatologice în Hristos¹⁰. În rugăciunile și slujbele Sfintelor Taine ale Bisericii Ortodoxe se arată lămurit că Sfintele Taine anticipează proslăvirea în viitor¹¹.

În concluzie, putem spune că Simbolul niceo-constantinopolitan rămâne Crezul cel mare al Bisericii. În el găsim simțirea autentică a Bisericii apostolice, iar Biserica ecumenică și l-a ales în secolul al IV-lea ca pe un „nor umbros”, care să protejeze viața și spiritualitatea ei, pentru „șederea” ei în Hristos în chip apostolic și care împreună cu „sângele martirilor” din primele trei secole constituie dovada, prin lucrarea Sfântului Duh, a puterii lui Hristos în Biserică, precum și a hotărârii Bisericii de a sta în Hristos atunci când se fac simțite în sânul ei tendințe străine de viața și spiritualitatea ei.

Simbolul niceo-constantinopolitan a rămas până astăzi puntea de legătură dintre Bisericile creștine. La Goslar s-a subliniat importanța recunoașterii în Biserica Evanghelică a Simboalelor vechi de credință, ca norme ale propovăduirii și vieții bisericești, ca moștenire comună, prin care se recunoaște într-un fel Tradiția apostolică¹².

¹⁰ Pr. Prof. D. Stăniloae, „Sf. Duh în noi și în Biserică”, în *Ortodoxia*, Nr. 2, 1974, p. 247.

¹¹ J. Tyckiak, *Gegenwart des Heils in den Östlichen Liturgien*, Freiburg, 1968, p. 38.

¹² Pr. Prof. Ioan Ică, „Rolul și importanța învățaturii de credință în teologie și în viața Bisericii”, în *Studii Teologice*, Nr. 1-2, 1980, p. 281.

„Ceruri noi și pământ nou” (II Petru 3, 13).

Taina lumii coplesită de har.

Aprofundări filocalice

Pr. prof. dr. Ioan C. TEȘU

*„Și viața veacului ce va să fie. Amin.”
(Simbolul de credință, art. 12)*

„Povestea despre avva Sisoe că atunci când era aproape de sfârșit, iar părinții stăteau împrejurul său, fața i-a strălucit ca soarele. Zice: «Iată, a venit avva Antonie». Peste puțin timp zice din nou: «Iată, a venit corul profeților». Și iar fața lui a strălucit foarte tare. A zis: «Iată, a venit corul apostolilor». Atunci strălucirea feței sale s-a dublat. Dintr-odată părea că vorbește cu cineva. Bătrânii l-au iscodit: «Cu cine vorbești, părinte?». El a zis: «Au venit îngerii să mă ia și-i rog să-mi mai îngăduie să mă pocăiesc puțin». Bătrânii îi zic: «Dar nu-ți trebuie nici o păcăință, părinte». Bătrânul le zice: «Drept să vă spun, nu știu dacă am început vreodată». Atunci și-au dat seama că atinsese desăvârșirea. Apoi fața sa a devenit ca soarele și toți s-au cutremurat. El le spune: «Priviți, a venit Domnul și zice: Duceți vasul [ales] al pustiei». Îndată și-a dat suflarea, devenind ca un fulger, iar toată încăperea s-a umplut de bună mireasmă”¹.

Apostolul neamurilor considera, pe bună dreptate, că noi oameni nu avem aici, pe pământ, „cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să fie” (Evrei 13, 14), ne pregătim pentru lumea și viața viitoare

¹ *Patericul sau apoftegmele Părinților din pustiu*, traducere, introducere și prezentări Cristian Bădiliță, ediția a II-a revăzută, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 328.

și veșnică. Suntem „străini vieții și călători prin ea”². Viața însăși este o alergare în vederea dobândirii cununii mântuirii. Este o călătorie prin valurile tot mai agitate ale lumii, către tărâmul veșniciei. Iar viața viitoare, fericită sau tristă, este inaugurată de însuși actul morții fizice, prin care apunem lumii acesteia trecătoare, născându-ne, însă, vieții veșnice.

Părinții îmbunătățiți ai *Filocaliei* au primit descoperirea a multe din tainele acestei vieți veșnice, unele dintre ele urmând a fi prezentate și în rândurile ce urmează.

Momentul morții biologice – început al veșniciei

Pentru credința răsăriteană, moartea nu este un *fiasco*, un sfârșit tragic și iremediabil al vieții, un eșec existențial, asemenea unui zid impenetrabil, dincolo de care nu există nimic sau cel mult întuneric și vid spiritual, ci este asemenea unei porți mari, prin care fiecare dintre noi trece mai devreme sau mai târziu – prin mai multă sau prin mai puțină suferință. Prin această experiență, omul intră în raiul sau iadul pe care și l-a construit și pregătit încă din timpul vieții sale, prin faptele proprii. Cei care au descoperit Împărăția lui Dumnezeu din adâncul sufletului lor (Luca 17, 21) și L-au simțit pe Dumnezeu, Cel sălășluit în chip minunat în adâncul tainic al ființei lor încă din clipele Botezului și a căror viață a fost o permanentă împreună-lucrare cu harul dumnezeiesc, încep a gusta roadele osteneliilor de o viață, într-o neconținută sporire și îmbogățire. Cei ce, însă, dimpotrivă, s-au arătat nepăsători și nelucrători față de această prezență tainică din sufletul lor, care au întristat și îndepărtat harul din viața lor, vor experia, într-o formă provizorie mai întâi, dar profundă, chinurile iadului. Din acea clipă înainte, ei înșiși nu mai pot face nimic efectiv pentru ei, decât să regrete, în „plângerea și scrâșnirea dinților” (Matei 8, 12), adică în muștrările necurmăte ale conștiinței, păcatele nepocăite. Singura alinare, care le poate ușura și răcori suferința, o constituie mila lui Dumnezeu, ca răspuns la

² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, traducere din greacă, introducere și note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1983, p. 157.

rugăciunile celor rămași în viață, dacă acestea vor exista, la mijloacele părintelui duhovnic, ale îngerului păzitor și ale sfinților.

Actul tainic și unic al morții fizice toate aceste realități duhovnicești le inaugurează. Viața însăși, potrivit Sfântului Grigorie Palama, este o succesiune de nenumărate și diferite morți, care o instalează pe cea ultimă, urmând una alteia, chiar și fără să sesizăm acest lucru, căci „niciodată nu suntem cu adevărat aceiași, chiar dacă părem să fim celor ce nu iau aminte”³, ele fac loc la „moartea cea ultimă și care dăinuiește”⁴.

Tanatologia, știința care analizează fenomenul morții, delimitează etapele ei, descriind experiențe din pragul morții, experiențe din clipa morții și experiențe de după producerea și înregistrarea obiectivă a acesteia.

Deși nu sub aceste denumiri, întâlnim la Părinții duhovnicești ai *Filocaliilor* referiri la fiecare din aceste stări, la realitățile care preced și succedă experiența morții fizice. Preocuparea lor a fost însă una de natură duhovnicească. Ei nu s-au limitat și nici măcar nu s-au preocupat cu adevărat să descrie, și cu atât mai puțin detaliat, modul producerii ei, cauzele care o anticipă și efectele acesteia, din punct de vedere al observației fizice. Interesul lor esențial a fost ca, știind sau cunoscând inevitabilitatea și iminența acesteia, să arate modurile în care omul își poate pregăti o moarte frumoasă, dar nu în sensul „morții dulci” și fără conștiința durerii, al eutanasiei contemporane, ci al absenței, dacă nu a suferinței fizice, atunci a remușcărilor sufletești, odată ce clipa morții este definitorie pentru veșnicie, iar modul în care aceasta ne află, marchează pentru totdeauna starea noastră morală.

Deși cunosc mai multe feluri de moarte: fizică sau biologică (despărțirea, până la Învierea de Apoi a trupului de suflet); sufletească sau spirituală (prin păcat, ca rupere a comuniunii cu Dumnezeu, conducând spre moartea sufletească și fizică) și moartea veșnică (la cei pe care moartea biologică i-a aflat în păcate grele și nepocăite), asceții filocalici fac referire la o moarte a celor drepți și o moarte

³ Sfântul Grigorie Palama, *Tomul aghioritic*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, volumul VII, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977, p. 460.

⁴ *Ibidem*.

care îi află nepregătiți pe cei păcătoși. Starea în care ne aflăm în momentul morții este capitală pentru veșnicie și, din acest motiv, întreaga spiritualitatea ortodoxă ne recomandă să pregătim acest moment, prin fapte bune și prin pocăință, „cât este ziuă” (Ioan 9, 4), adică din timpul vieții în trup.

Scrierile acestor mari nevoitori creștini sunt pline de îndemnuri morale de a ne trăi viața prezentă ca și cum am dura o mie de ani, în credință și curăție, iar față de fiecare clipă a vieții să ne comportăm ca și cum ar fi ultima din această viață, ca o ultimă șansă de a ne îndrepta, a ne căi și mântui. Cugetarea sau meditarea la moarte și la cele ce veșnic îi vor urma, „ținerea minții în iad, fără a deznădăjdui” (Sfântul Siluan Athonitul)⁵, moartea înainte de a muri, în sensul detașării de plăcerile lumii și eliberarea de păcat, moartea de fiecare clipă și de fiecare ceas constituie ceea ce Sfinții Părinți numesc „filosofia vieții”. Printr-o astfel de cugetare mântuitoare, ce trebuie să se permanentizeze în viața duhovnicească, creștinul își pregătește „răspuns bun la Înfricoșătoarea Judecată” și își asigură, pentru veșnicie, fericirea comuniunii cu Dumnezeu și cu „prieteni” Săi.

Cuviosul Isaia Pusnicul, descriind bucuria sufletului celui drept în clipa despărțirii de trup, arată că „la ieșirea lui din lumea aceasta, va face să meargă înaintea lui lucrarea lui și se vor bucura cu el îngerii când îl vor vedea scăpat de stăpânirile lumii. Deoarece când va ieși sufletul, vor merge cu el îngerii și vor ieși în întâmpinarea lui toate puterile întinericului, voind să-l ia în stăpânire, de vor avea ceva de al lor în el. Dar atunci nu îngerii vor lupta pentru el, ci faptele pe care le-a făcut. Ele îl vor învonjura și-l păzi de acele puteri, ca să nu se atingă de el. Iar de vor învinge faptele lui, vor cânta înaintea lor îngerii, până ce vor ajunge la Dumnezeu într-o veselie”⁶.

În clipa morții fizice, indiferent de starea sa duhovnicească, sufletul va simți o ușurare, dată de conștiința încetării tuturor durerilor, suferințelor sau neputințelor trupești, a depășirii imperfecțiunilor

⁵ Vezi *Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui! Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul. Tâlcuiri teologice*, ediție îngrijită și traducere: Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2000.

⁶ Cuviosul Isaia Pusnicul, *Douăzeci și nouă de cuvinte*, traducere din grecește, în *Filocalia*, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1991, p. 116.

și nedeplinătăților lumii materiale și a ridicării, pentru totdeauna, deasupra lor.

Despărțindu-se de trup, ca și cum s-ar dezbrăca de o haină, el „încearcă o bucurie negrăită și netălmăcită”⁷, îl leapădă „fără întristare, îndreptându-se cu pace spre îngerul luminos și vesel care vine din înălțime și, străbătând fără piedică împreună cu acela văzduhul, nevătămat câtuși de puțin de duhurile răutății, ci suindu-se cu bucurie și cu îndrăzneală și graiuri de mulțumire, până va ajunge să se poată închina Făcătorul și de acolo să primească hotărârea de-a se rânduiești cu cei asemeni și de aceeași măsură în virtute, până la învierea cea de obște”⁸.

Atât scrierile duhovnicești, cât și relatările științei medicale contemporane vorbesc despre o retrospectivă a vieții, pe care o trăiește sufletul în momentele premergătoare morții, în cadrul căreia sunt revăzute și re trăite, cu viteza gândului, secvențe și evenimente importante din viață⁹. Medical, procesul acesta se numește hipermnezie și în cadrul lui „amintirile se succed cu o viteză amețitoare, în ordine cronologică; după altele, amintirile se înfățișează toate deodată și pot fi cuprinse dintr-o singură privire. Toți martorii însă spun într-un glas că toate aceste amintiri sunt extrem de vii, reale și foarte limpezi; oricât de rapid s-ar succeda sau oricât de mare ar fi mulțimea lor, fiecare dintre ele este foarte clar percepută și identificată. Unii spun că au sesizat doar faptele importante din viața lor; alții că și le-au văzut pe toate, de la cea mai neînsemnată până la cele care l-au marcat în mod deosebit”¹⁰.

Pentru câștigarea sufletului, se luptă cu răutate și disperare mulțime de demoni. Aceștia sunt cu atât mai numeroși, cu cât păcatele pe care le-a săvârșit omul în viață au fost mai numeroase. Toți se bat pentru bietul suflet, chiar și între ei, care și cum să-l prindă, după dezlipirea de trup, și să îl arunce în chinurile iadului. Atât de mare va fi răutatea lor, încât vor căuta să descopere, atât în stările

⁷ Teognost, *Despre făptuire, contemplație și preoție*, în *Filocalia*, volumul 4, ediția a II-a, Harisma, București, 1994, p. 290.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Vezi Ț Calinic Botoșăneanul, episcop-vicar al Arhiepiscopiei Iașilor, *Tanatologie și nemurire*, Editura Cantes, Iași, 1999.

¹⁰ Jean-Claude Larchet, *Tradiția ortodoxă despre viața după moarte*, traducere din limba franceză de Marinela Bojin, Editura Sophia, București, 2006, p. 44.

din pragul morții, cât și prin vămile văzduhului, păcatele vechi ale omului, chiar dacă s-a mărturisit și s-a căit pentru ele.

Credința și convingerea spiritualității ortodoxe este că, dacă până în clipa morții sufletul a avut de înfruntat, pe lângă durerea și suferința tovarășului său – trupul, în baza unității de ființă dintre ele –, ispite la adresa credinței și nădejdi în mila și ajutorul lui Dumnezeu, ridicate de pierzătorul de sufletele vrăjmaș și arătarilor sau vedeniilor, în momentul morții toate acestea încetează, pentru ca apoi, reorganizate, fiecare dintre cele două tabere să înceapă lupta pentru câștigarea de partea ei a sufletului, dar de această dată nu prin înșelătorie și vicleșug, de către îngerii răi, ci în baza analizării gândurilor, cuvintelor și faptelor acestora, precum și a efectelor sau reverberațiilor acestora în sufletele semenilor, atâtea câte se vor putea constata în cele patruzeci de zile până la judecata particulară, pentru că efectele depline și definitive ale lor se vor putea afla doar la Judecata universală sau finală.

Numeroase scrieri duhovnicești, descriind mai ales modul în care „se mută la Domnul” creștinii îmbunătățiți, relatează prezența, la căpătâiul acestora, a Mântuitorului Iisus Hristos, a Preacuratei Sale Maici, a sfinților, a îngerului păzitor sau chiar alte rude și persoane apropiate lui, „mutate” la viața veșnică și care au trăit în această lume o viață bineplăcută lui Dumnezeu¹¹.

Așadar, după acest moment de încetare a războiului dintre viață și moarte, dintre suflet și trup, dintre duhurile cele întunecoase și înspăimântătoare, pe de o parte, și cele ocrotitoare, pe de altă parte, odată cu intrarea sa în starea eliberată de legăturile trupului, sufletul se va vedea înconjurat de prezențe distincte. De-a dreapta sa, se va afla îngerul păzitor, cel dăruit lui la Botez și al cărui glas a avut prilejul să îl audă în adâncul conștiinței sale, prin îndemnul către toată fapta cea bună, dar al cărui chip îl vede pentru prima dată acum, în toată frumusețea și strălucirea sa. Tot acum el vede imaginea blândă și plină de iubire a duhovnicului său, chipurile pline de mângâiere și ajutor ale sfinților al căror nume omul le-a purtat și i-au fost modele de viață, ale sfinților ocrotitori ai familiei, căsniciei, bisericii, provinciei și neamului său.

¹¹ *Ibidem*, p. 47.

De-a stânga sa stă legiune de demoni, fiecare din ei specializat într-un păcat sau o patimă, amenințând și speriiind sufletul că îl vor prinde în vămile văzduhului.

Viața sufletului, inaugurată de actul morții fizice

Lumea pe care o inaugurează moartea este una la fel de reală, poate mult mai reală decât ne imaginăm noi și, poate, chiar și decât cea pe care trăim în trup, pentru că este una spirituală, or, este foarte bine înțeles adevărul că realitățile spirituale, pe lângă faptul că sunt mai înalte decât cele materiale, se înscriu și se păstrează mai intens în experiența vieții umane. Ea rămâne însă în cea mai mare parte necunoscută omului în timpul vieții sale pământești, pentru că instrumentele sale de percepție – simțurile – sunt specializate mai ales în sesizarea și analizarea realităților materiale. Puterea umană de a pătrunde în lumea existențelor spirituale este limitată în viața și lumea concretă, ea fiind percepută mai ales prin analogie cu gândurile, ca instrumente de comparație a reprezentărilor referitoare la lumea spirituală.

Tradiția ortodoxă învață că în primele zile de la moarte, sufletul reveade toate locurile importante în care s-a desfășurat viața sa în trup: casa părintească a copilăriei și familiei, locuri în care a luat deciziile fundamentale nu atât pentru viața sa trupească, lumească sau materială, cât în plan duhovnicesc, precum și cele în care a făcut fapte bune care au marcat viața semenilor, îmbunătățind-o moral și pe a sa și, dimpotrivă, în care a săvârșit păcate grave și în care acestea și-au produs efectele.

După aceste trei zile, în ziua prohodirii, sufletul este adus din nou alături de trup, pentru a participa alături de acesta la slujba înmormântării și a se mângâia mai ales de rugăciunile de dezlegare rostite pentru el, dar, totodată, pentru a se despărți de toți cei dragi pe care îi lasă în urmă.

O teologumenă din veacurile primare ale Bisericii învață că, după pogorârea în mormânt a trupului și pecetluirea gropii în numele Domnului Iisus Hristos cu semnul Sfintei Cruci, sufletul încearcă între ziua a treia și a noua, să treacă prin vămile văzduhului. Fiecare dintre acestea are ca vameș un diavol care va încerca să acuze

sufletul pentru păcatul respectiv, de câte ori l-a săvârșit, în care circumstanțe, însă toată această răutate va fi spulberată dacă sufletul se va fi mărturisit și se va fi căit în viață de respectivul păcat.

Pe baza vechilor tradiții, credința ortodoxă consideră că între cea de-a noua și a patruzecia zi după moarte, sufletul, escortat de îngeri, este purtat prin rai și apoi prin iad pentru a vedea și a se convinge singur de mărturiile nemincinoase ale Scripturii privind existența și realitatea raiului și a iadului, chiar dacă se va așeza apoi doar într-unul dintre ele, pentru că între acestea prăpastie mare este. La vederea chinurilor iadului, sufletele se vor cutremura, mângâindu-se însă cu speranța că, după judecata particulară, vor avea parte de bucuria și odihna raiului.

Potrivit teologiei dogmatice ortodoxe, atât acest itinerariu al sufletului, cât și trecerea lui prin vămile văzduhului fac parte din judecata particulară, în care se cercetează și se decide soarta sufletului până la Judecata universală¹².

Credința ortodoxă învață că la această judecată, sufletul va avea ca acuzatori pe demoni, iar pe îngerii buni drept apărători¹³. Aceeași mărturie consideră că instanța care îl va acuza sau îndreptăți este propria conștiință.

Un scenariu al modului în care va fi judecat sufletul aflăm la Sfântul Petru Damaschinul. Meditând asupra acelor clipe, scriitorul filocalic exclamă: „Vai mie, cum voi răbda mustrea, mânia înfricoșatului și nepărtinitorului Judecător; adunarea îngerilor fără număr; pâra și înfricoșata amenințare; hotărârea fără schimbare; tânguirea neîncetată; lacrimile nefolositoare; întunericul nestrăvezit; viermele cel neadormit; focul cel nestins; muncile de tot felul; căderea de la Împărăție; despărțirea de sfinți; depărtarea de îngeri; înstrăinarea de Dumnezeu; pierderea curajului; moartea veșnică; frica, durerea, întristarea, rușinea, chinul conștiinței?”¹⁴.

Cuviosul Isaia Pusnicul spune că „Domnul va face examenul vieții noastre de pe pământ”¹⁵, iar Sfântul Simeon Noul Teolog spune

¹² Seraphim Rose, *Sufletul după moarte. Experiențele „post mortem” contemporane, în lumina învățăturii ortodoxe cu privire la viața de apoi*, traducere din limba engleză de Constantin Jinga, Anastasia, București, 1996, p. 94.

¹³ *Credința ortodoxă*, Editura Trinitas, Iași, 1996, R. 334, p. 160.

¹⁴ Sfântul Petru Damaschin, *Învățăături duhovnicești, în Filocalia*, volumul V, p. 80.

¹⁵ Cuviosul Isaia Pusnicul, *op. cit.*, p. 249.

că la Judecată se vor deschide „cărțile conștiinței fiecăruia”¹⁶. Dacă în inima și conștiința cuiva „se vor afla închipuirea de sine, sau slava deșartă, sau erezia, sau invidia, sau pizma, sau altceva de acestea, se va afla negrija, trândăvia și neîmplinirea din toată inima a poruncilor lui Dumnezeu, de unde vine lipsa iubirii Lui”¹⁷, aceștia vor primi osânda iadului¹⁸.

La cei sfinți, la deschiderea cărților conștiinței, va străluci Hristos, Cel prezent în chip tainic în sufletul lor, a Căruia prezență mistică ei au făcut-o eficientă prin împlinirea poruncilor și lucrarea virtuților¹⁹.

Despre modul în care se va desfășura atât Judecata particulară, cât și cea universală, aflăm importante amănunte la Sfântul Nicodim Aghioritul, cel care, împreună cu episcopul Macarie al Corintului, a editat, prima dată, *Filocalia*, la Veneția, în anul 1782: „Dumnezeu va pune atunci deoparte binefacerile și harurile Sale, pe care ni le-a dăruit, iar de cealaltă păcatele și reaua întrebuințare făcută a Sfintelor Taine, a Sfântului Trup și Sânge, a însuflărilor și luminărilor pe care mi le-a dăruit și tuturor celorlalte daruri. Câtă spaimă și ce deznădejde mă va cuprinde atunci!

Fiecare osândit va zice: mult a făcut Dumnezeu ca să mă mântuiască. Câte binefaceri firești ale harului mi-a dat ca să mă convingă să-L iubesc! Câte însuflări, câte iluminări, câte taine – ca să mă aducă pe calea mântuirii! M-a mângâiat cu făgăduințe, m-a amenințat cu îngroziri, mi-a dat vreme de pocăință. Dar, din pricina împietritei

¹⁶ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale. Cunoștința sfinților între ei*, în *Filocalia*, volumul VI, p. 174.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Părerile privind raiul și iadul, ca locuri fizice, materiale, concrete, de bucurie sau de osândă, până la Judecata universală, sunt nuanțate. Părintele Seraphim Rose, spre exemplu, criticând poziția raționalistă și sceptică a multora dintre contemporani, insistă în a atribui raiului și iadului locuri materiale, legate de lumea în care omul trăiește. Teologul francez Jean-Claude Larchet consideră că raiul și iadul trebuie înțelese mai degrabă în sens duhovnicesc, mai mult ca stări de fericire sau de osândă spirituală, decât locuri fizice concrete. Nu putem ști însă exact dacă nu cumva sufletele „mutate”, fiind de natură spirituală, trăiesc într-o formă de existență materială pnevmatizată, urmând ca după învierea de obște, atunci când vor redobândi trupurile, păstrând în ele însele corporalitatea, dar fiind copleșite de elementul spiritual, însuși chipul raiului și al iadului să se prefacă, astfel încât să poată primi fiecare dintre ele pe „locuitorii” lor pentru veșnicie.

¹⁹ Sfântul Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, p. 174.

mele inimi, toate au fost în zadar. Deci foarte de departe sunt osândit. Puteam ușor să mă mântuiesc, dacă mă feream de la început de pricinile păcatului, dacă rămâneam statornic hotărârii făcute că nu voi mai păcătui: o făgăduință hotărâtă, o spovedanie generală, o pocăință sinceră m-ar fi dus la cer.

Puteam fi osândit pentru ceva și, pentru o plăcere de o clipă, sunt aici și sufăr chinurile veșnice. Cu ochii deschiși m-au aruncat în prăpastia iadului și aceasta pe dreptate, pentru că n-am voit să mă supun nici sfaturilor pe care mi le-au dat duhovnicii, nici muștrărilor conștiinței și nici îndrumărilor lui Dumnezeu”²⁰.

Referindu-se la conținutul judecății, Sfântul Grigorie Sinaitul arată că ea se va face „pentru îndreptarea prin pedepse și după fapte, pe unii pedepsindu-i, pe alții miluindu-i, dând ca răsplată unora cununile, altora chinurile. Din cei pedepsiți, cei dintâi sunt cu totul necredincioși; cei de-al doilea, credincioși, dar fără râvnă, de aceea se și pedepsesc cu iubire de oameni. Iar cei ce s-au făcut desăvârșiți, fie în virtuți, fie în păcate, vor avea răsplățile cuvenite”²¹.

După această evaluare a faptelor săvârșite în timpul vieții pământești, fiecare suflet își va primi răsplata sau, dimpotrivă, osânda, până la Judecata universală. Aceasta înseamnă acceptarea de către conștiință a mărturiilor aduse și supunerea față de evidența lor, tocmai pentru ca sufletul să fie împăcat de această hotărâre, fără a se putea îndoi de justetea ei. Împotriva acestei hotărâri nu se poate face nici un fel de recurs, fiindcă singura nădejde a sufletului este cea în rugăciunile urmașilor și în mijlocirea Bisericii.

Sfârșitul lumii

Având un început, lumea va avea, în mod logic, și un sfârșit. Ca și în privința sfârșitului omului, momentul în care va avea loc sfârșitul lumii, precum și modul petrecerii acestuia constituie pentru mintea și cunoașterea omenească o taină, doar de Tatăl știută.

Despre acest sfârșit al lumii vorbește și Sfântul Grigorie Palama, spunând: „Că lumea a început, ne învață firea, ne încredințează

²⁰ Sfântul Nicodim Aghioritul, *Deprinderi duhovnicești*, Editura Episcopiei Ortodoxe Alba Iulia, 1995, pp. 309-310.

²¹ Sfântul Grigorie Sinaitul, *Capete foarte folositoare în acrostih*, în *Filocalia*, volumul VII, p. 103.

și istoria și ne înfățișează limpede și invențiile meșteșugurilor, așezărilor legilor și rânduielilor statelor (...). Că lumea nu numai a început, ci va avea și un sfârșit, ne înfățișează firea ei, ca una ce e dintre cele întâmplătoare. Căci mereu sfârșește în părțile ei (...). De la ei (Sfinții Părinți) se poate afla nu că lumea aceasta întreagă înaintează spre neființă, ci că precum se vor preface trupurile noastre, așa se va desface și se va realcătui și ea din puterea Duhului dumnezeiesc într-o formă mai dumnezeiască, spre a fi pe măsura noastră”²².

Încercând să răspundă la întrebarea: când se va termina istoria, deci, implicit, când va fi sfârșitul lumii?, Părintele D. Stăniloae, tâlcuitor și întregitor în limba română al colecției filocalice, considera că „istoria se va sfârși atunci când viețuirea în ea nu va mai putea oferi nimic, fie pentru că s-au epuizat toate posibilitățile de înmulțire a cunoașterii lumii deși de tot mai nobilă comportare a omului în acest cadru mărginit, fie pentru că, printr-o tot mai grozavă decădere păcătoasă a celei mai mari părți din oameni, ordinea nu va mai putea fi restabilită și o dezordine tot mai prelungită va face imposibilă continuarea unui astfel de progres”²³.

Concluzia sa este aceea că la acest sfârșit vor concura cele două cauze, în sensul că pe măsură ce va trece timpul și vom înainta spre apocalipsă, spre sfârșitul lumii prezente, „lupta între Hristos și Satana și între adepții Celui dintâi și slujitorii celui din urmă va deveni tot mai radicală, tot mai înverșunată, până la dezlegarea ei în favoarea lui Iisus Hristos”²⁴.

Observarea și analizarea modului în care evoluează moral societatea și fiecare om în parte, ar lăsa impresia că, într-o lume în care se vorbește și se constată tot mai acut efectele secularizării, ale ruperii și îndepărtării omului de Dumnezeu, ale slăbirii credinței și ale diminuării religiozității, ale răcirii progresive a dragostei celei adevărate dintre oameni, într-un cuvânt – ale eliminării lui Dumnezeu din ecuația tot mai complexă și cu tot mai multe necunoscute, a fericirii umane, oamenii se vor lepăda de credință, făcându-și falși dumnezei din plăcerile și poftele lor.

²² Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, pp. 424-425.

²³ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ediția a II-a, Editura Omniscop, Craiova, 1993, p. 416.

²⁴ *Ibidem*.

Părinții cei duhovnicești, atât cei din vechime, cât și cei din zilele noastre, înclină să creadă că, de acum înainte și cu atât mai mult pe măsură ce vom înainta în istorie, nu vom mai putea asista la convertiri în masă, la încreștinări masive ale diferitelor populații și popoare, așa cum s-a întâmplat mai ales în primul mileniu creștin, ci, din contră, creștinii acelor vremuri vor fi martori ai lepădărilor cvasi-generale, ai apostaziilor. Cu toate acestea și pe fondul acesta general de îndepărtare de Dumnezeu, în fiecare epocă și veac, în toate timpurile, indiferent de durata de existență a lumii, Dumnezeu va rândui ca dorul de desăvârșire și idealul sfințeniei să nu apună niciodată, ci să lumineze și mai strălucitor, prin sfinții veacurilor de apoi. Aceștia vor apăra cu propria lor viață adevărul credinței, constituind pentru cei din jurul lor și care vor înțelege tot mai puțin pilda lor, socotindu-o anacronică, modele de credință și răbdare, adevărați „stâlpi de foc”, ce vor lumina calea spre Împărăția lui Dumnezeu.

Precum timpul sfârșitului lumii este o taină dumnezeiască, la fel și modul în care se va petrece el este necunoscut. Aceiași Părinți duhovnicești, analizând evoluția ei și mai ales ultimele secole, constată că, pe măsura progresului științei și civilizației, a cunoașterii, omenirea se află, din punct de vedere moral, într-un regres proporțional și într-un declin. Inversarea ierarhiei valorilor morale cu cele materiale, goana nebună după plăceri, refuzul oricărei forme de nevoință sau asceză, toate acestea conduc spre ideea că, la baza sfârșitului lumii va sta lipsa de discernământ a ființei umane, egoismul și decăderea spirituală. Din „chip” al lui Dumnezeu, omul se va transforma într-o fiară, luptând aprig pentru satisfacerea poftelor și plăcerilor personale și inferioare. Din „rege” și „preot” al creației, el va deveni un tiran, un nemilos exploatator al ei și, pe fondul înmulțirii răutății, a păcatelor și fărâdelegilor, omul și, prin el, lumea, se va distruge, se va desființa.

Indiferent de cauza generală și de cauzele multiple, care vor sta la geneza acestui sfârșit și deși va fi anticipat de semne evidente, la care fac referire Scripturile, atât Apocalipsa mare, cât și apocalipsa mică, el este inevitabil și constituie premiza inaugurării „cerurilor noi” și a „pământului nou” (2 Petru 3, 13).

Taina lumii înduhovnicite

Odată cu sfârșitul ei, lumea va pătrunde într-o altă stare de existență, va începe un nou mod de ființare, total diferit de cel actual. După învierea de obște și judecata universală, fiecare ființă umană, trup și suflet, înviată și pnevmatizată, își va primi răsplata sau osânda pentru veșnicie.

Pentru a exprima modul în care vor exista atunci lumea și omul, spiritualitatea ortodoxă folosește noțiunile de „taina” sau „misterul materiei înduhovnicite”²⁵, „pnevmatizate”, „deplin copleșite de har”.

Aceasta înseamnă, în privința lumii sau a creației, descoperirea rațiunilor ei ontologice, divine și folosirea fiecărei realități în conformitate cu aceste rațiuni, împărtășirea euharistică de realitățile lumii transfigurate. Ceea ce în lumea aceasta omul încearcă să descopere prin asceză intensă – bunăvoințele pe care Dumnezeu le-a zidit în fiecare lucru, atunci când l-a adus la existență –, omul nou va sesiza prin lumina harului. Un mistic precum Sfântul Simeon Noul Teolog, referindu-se la structura „pământului nou”, învață că „pământul va redobândi frumusețea cea nevestejită ca o verdeață netrecătoare, înfrumusețat de flori luminoase și de o mare felurime spirituală, în care locuiește, cum s-a spus, dreptatea (Matei 22, 30). Soarele dreptății va străluci înșeptit (Evrei 12, 22), iar luna va străluci îndoit decât cerul strălucitor de acum. Stelele vor fi asemenea soarelui văzut de acum, oricare vor fi acestea și oricare ar fi înțelesurile ce li le vor da cei înalți cu gândirea. Toate vor fi mai presus de cuvânt ca întrecând toată înțelegerea. Căci vor fi spirituale și dumnezeiești și se vor uni cu lumea înțelegătoare și vor fi un alt rai înțelegător și un Ierusalim ceresc (Evrei 12, 22), asemănătoare celor cerești și unite cu ele, o moștenire de nerăpit a fiilor lui Dumnezeu, din care niciunul n-a moștenit și n-a locuit statornic cele de pe pământ și n-a devenit domn măcar al unei bucăți cât să pună piciorul (Faptele Apostolilor 7, 5)”²⁶.

Încercând să pătrundă în acest mister al materiei înduhovnicite, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae arăta că „materia universului

²⁵ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1997, p. 276.

²⁶ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Capete morale...*, pp. 142-143.

înviat și a trupurilor înviate va fi o energie veșnic tânără, diafană, transparent perfect și de mare finețe a frumuseților și mișcărilor spirituale, fără a înceta să aibă capacitatea unor forme și o consistență. Formele vor fi expresia cea mai fină a stărilor spirituale, iar consistența va fi plină de elasticitate..."²⁷.

Sfântul Simeon Noul Teolog vorbește despre o prefacere, o reînnoire prin foc a lumii întregi, a cerului și a pământului, a zidirii, în sensul că, eliberate de robia stricăciunii, se vor împărtăși de strălucirea luminii dumnezeiești. Sfântul Părinte, referindu-se la „desfacerea lumii”²⁸, arată că „așa cum un vas de aramă învechit și pătat și ros de rugină se dă focului de către meșter și e topit și astfel e făcut de către acesta iarăși nou, la fel și zidirea, odată ce s-a învechit și s-a pătat de păcate, va fi desfăcută de Făcătorul tuturor prin foc și se va topi și modela din nou și va fi făcută strălucitoare și neasemănat mai nouă decât cea care se vede acum”²⁹. Pământul va deveni „spiritual și nematerial”³⁰, pentru ca făptura nouă, îmbrăcată în harul dumnezeiesc, să aibă o locuință vrednică de slava sa³¹.

Acest lucru va fi ajutat de structura profund duhovnicească a omului înviat. Într-adevăr, el va lua trupul pe care l-a avut în viața de acum, dar fără a mai cunoaște infirmitatea, suferința, degradarea, iar acest trup va fi pnevmatizat, slujind sufletului. Relația dintre ele va fi inversă decât în cele mai multe situații din lumea prezentă. În viața aceasta, trecătoare, învățau Părinții filocalici, printre care și Sfântul Ioan Scărarul, se constată o luptă surdă și ascunsă între două legi: legea trupului și legea sufletului, fiecare dintre ele încercând să-și impună supremația asupra celeilalte. Și, dacă de cele mai multe ori, în lumea și în viața această efemeră, cel supus în mod forțat era sufletul, dincolo, el va conduce, fiind transparent prin trup. Dacă în această viață, un trup rebel a fost cel mai adesea cel care a impus direcția viețuirii omului, prin atașarea de cele materiale și de plăcerile aparente pe care acestea i le oferea, în „viața veacului ce va să fie”, trupul va urma întru totul direcția spirituală și lucrarea superioară a sufletului.

²⁷ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, p. 278.

²⁸ Sfântul Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, p. 136.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 139.

³¹ *Ibidem*.

Detalii despre alcătuirea celor viitoare ne dau în mod particular, dintre Părinții filocalici, Sfântul Grigorie Sinaitul și Sfântul Grigorie Palama. Interpretând cuvintele Sfântului Apostol Pavel, Sfântul Grigorie Sinaitul, referindu-se la „trupul nestricăciunii”³², pe care îl vom avea în viața viitoare, spune că acesta este „trupul pământesc afară de musturi și de grosime, prefăcut în chip negrait din trup sufletesc în trup duhovnicesc, încât este și pământesc și ceresc, prin subțirimea înfățișării dumnezeiești. Căci, așa cum a fost plăsmuit la început, așa va fi înviat, ca să fie după chipul Fiului Omului, împărtaşindu-se în întregime de îndumnezeire”³³.

Din acest motiv, „fiii învierii lui Hristos”³⁴, ajunși sfinți „prin nestricăciune și îndumnezeire”³⁵, vor fi „minți”, „grăind în chip tainic cuvântul lăuntric, rostit în Duhul Sfânt”³⁶. Trupurile înviate, potrivit Sfântului Simeon Noul Teolog, „se vor face duhovnicești”³⁷, „asemenea cu ale îngerilor”³⁸.

Acești „fii ai învierii”, cum îi numește și Sfântul Grigorie Palama, „nu vor mai avea trebuință de cele ce susțin viața în veacul de acum: nici de cer, nici de lumină, nici de loc și de cele asemenea”³⁹. În viața viitoare, ei vor spori în adăugirea harurilor și niciodată nu vor sfârși sau nu vor slăbi în dorirea bunătăților”⁴⁰.

Toate aceste caracteristici se vor potrivi, după cum învață Sfinții Părinți, atât raiului, cât și iadului, care își vor mai adăuga de acum înainte încă o nouă calitate – aceea de a fi veșnice.

Spre deosebire de raiul primordial, care era unul „sensibil și inteligibil (cunoscut cu simțurile și gândirea”⁴¹, raiul din viața viitoare va fi unul „al harului”⁴².

³² Sfântul Grigorie Sinaitul, *Capete foarte folositoare în acrostih...*, p. 105.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, p. 107.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 106.

³⁷ Sfântul Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, p. 141.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Al treilea din cele din urmă. Despre sfânta lumină*, în *Filocalia*, volumul VII, pp. 315-316.

⁴⁰ Sfântul Grigorie Sinaitul, *Capete foarte folositoare în acrostih...*, p. 107.

⁴¹ *Ibidem*, p. 93.

⁴² *Ibidem*.

Sfântul Maxim Mărturisitorul face deosebirea între Împărăția lui Dumnezeu și Împărăția Cerurilor, arătând că acestea se deosebesc în idee sau cugetare, nu și în substanță, „căci amândouă sunt una după substanță”⁴³. Dacă Împărăția Cerurilor este „posesiunea cunoștinței curate a lucrurilor după rațiunile lor din Dumnezeu”⁴⁴, Împărăția lui Dumnezeu este „împărțășirea prin har de bunătățile pe care le are Dumnezeu prin fire”⁴⁵. Cea dintâi dintre ele „e la sfârșitul lumii create, iar cea de-a doua, deosebită de prima în idee, după sfârșitul lumii”⁴⁶.

Chiar și raiul va cunoaște mai multe locașuri de veșnică fericire. Sfântul Isaac Sirul înțelege această distincție nu în sensul de „deosebiri de locuri”⁴⁷, ci de „trepte de daruri”⁴⁸, căci, „în veacul viitor toți dreptii se sălășluiesc într-o singură patrie fără să se împartă, dar fiecare e luminat de unicul Soare înțelegător și înțeles pe măsura lui, ca de un singur văzduh și loc și scaund și vedere și chip”⁴⁹.

Sfântul Simeon Noul Teolog interpretează și el cuvintele Mântuitorului: „În casa Tatălui Meu, multe locașuri sunt” (Ioan 14, 2), arătând că, „așa cum într-o casă mare sau în palatul împărătesc sunt multe locașuri de odihnă și de locuit și în amândouă aceste feluri de locașuri preadumnezeiești este o mare felurime, așa va face și în noua creație multe împărțiri, dând fiecăruia moștenirea lui după vrednicia lui și strălucire și podoaba cei se cuvine pe temeiul virtuților și faptelor lui. Dar pentru că ei vor fi duhovnicești și străvezii și uniți cu acele dumnezeiești locașuri și locuri de odihnă, Împărăția cerurilor le va fi o singură locuință și așa se va arăta dreptilor și nu vor vedea decât Împăratul pretutindeni. El va fi în fața fiecăruia și fiecare în fața Lui și va lumina în fiecare și fiecare va lumina în El”⁵⁰.

⁴³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice (gnostice)*, Suta a doua, în *Filocalia*, volumul 2, ediția a II-a, p. 211.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, în *Filocalia*, volumul X, p. 284.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale...*, pp. 143-144.

Multe locașuri, într-o lume a duhului, copleșită de spirit au, potrivit Sfântului Grigorie Sinaitul, sensul de trepte de înaintări în starea de fericire și desăvârșire. „Împărăția, spune Sfântul Părinte, este una, dar are multe deosebiri înăuntru, întrucât unii sunt cerești, iar alții pământești, potrivit cu virtutea, cu cunoștința și cu mărirea îndumnezeirii”⁵¹.

Deși nu a avut o preocupare confesională explicită, Sfântul Isaac Sirul combate clar învățătura greșită privind purgatoriul, spunând că „nu ne-a învățat Scriptura trei locuri”⁵², nu a făcut referire la trei cete, ci la două: oile sau ceata de-a dreapta și caprele sau ceata de-a stânga, adică dreptii și păcătoșii⁵³.

Dacă raiul este fericirea veșnică, iadul este osânda fără de alinare. În iad, sufletul „nu va mai avea acolo nici o mângâiere în veac. Nu va mai putea să soarbă nici măcar puțin aer proaspăt. Nu va putea să vadă nici o rază de lumină, nu se va osândi nici o clipă, nu va avea nici un gând mângâietor pentru chinurile sale, ci mai degrabă se va blestema de mii de ori pe sineși, neștiința, plăcerile și pentru toate celelalte mângâieri pe care le-a gustat în lume și pentru care, nefericitul, a fost osândit la munci. Atunci își va zice: o, nenorocitul de mine! Că pentru bogăția cea pieritoare, pentru slava deșartă și pentru gustarea bunurilor lumești, adică pentru umbră, fum și visuri, am greșit lui Dumnezeu și m-am lipsit de Împărăția lui Dumnezeu și acum sunt osândit pentru vecie! Vai mie! Că am auzit Evanghelia și mi-a părut o poveste; m-au sfătuit duhovnicii și nu i-am ascultat...”⁵⁴.

Sfântul Nicodim Aghioritul este de părere că, în iad, chinul cel mai mare și suferința cea mai grea va fi „deznădejdea pentru viitor”⁵⁵. Aceasta „așa de mult va deznădăjdi nenorocitele sufletele ale osândiților, cu nemăsurata greutate a veșniciei, încât, dacă ar fi cu puțință să se ivească de undeva rază de nădejde în acel loc întunecat și de s-ar găsi cineva care să vestească pe acești nefericiți că va veni o vreme când vor fi izbăviți de iad, chiar dacă acea eliberare ar fi să aibă loc după atâtea milioane de ani cât au fost picăturile lacrimilor

⁵¹ Sfântul Grigorie Sinaitul, *op. cit.*, p. 104.

⁵² Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 285.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Nicodim Aghioritul, *op. cit.*, pp. 86-87.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 94.

osândiților, să stingă toate flăcările iadului, să facă să înceteze toate lacrimile și suspinurile lor și să-i umple de mângâiere. Dar nu este cu putință să se arate acea rază de nădejde, nu este cu putință! Pentru că osânda este veșnică, încât nu le rămâne altceva acelor de trei ori nefericiți decât să-și ceară moartea și totuși să nu o capete, niciodată, niciodată!”⁵⁶.

Sfântul Isaac Sirul caracterizează astfel starea de fericire care va stăpâni în rai, în contrast cu suferința și nefericirea veșnică a celor din iad: atât la unii, cât și la alții, va lucra aceeași lege – a iubirii. Dar dacă pe cei dintâi îi va fericii prin supraabundența ei, prin infinitatea de forme, nuanțe și roade, în iad, chinul cel mai mare va fi absența sau „biciul” ei, comuniunea cu demonii, cu persoanele pe care le-au urât și care i-au urât sau, cum se exprimă Sfântul Isaac: „Iar eu zic că cei chinuiți în gheenă vor fi biciuiți de biciul iubirii. Și ce chin și mai amarnic și mai cumplit este decât chinul dragostei! Adică cei ce simt că au greșit față de dragoste suferă acolo un chin mai mare decât orice chin, fie el cât de înfricoșător. Căci tristețea întipărită în inimă de păcatul față de dragoste e mai ascutit decât orice chin!”⁵⁷. Dragostea, arată același Sfânt Părinte, „lucrează prin puterea ei în două feluri: pe păcătoși îi chinuiește, cum se întâmplă și aici unui prieten din partea prietenului; iar pe cei ce au păzit cele cuvenite îi veselește”⁵⁸.

Viața viitoare, în cele două stări fundamentale: rai și iad, nu va fi o viață statică. Atât în rai, cât și în iad va fi o permanentă mișcare, o trecere dintr-un locaș în altul. Dar, în timp ce în rai treptele superioare vor împărtăși celor inferioare din cunoașterea și fericirea lor, ajutându-le să progreseze, să se îmbunătățească neconținut, în mod similar, în iad, treptele superioare vor fi atrase de existențele inferioare, în iadul cel mai de jos, în întunericul cel mai profund, în răutatea și durerea fără de margini.

În timp ce în rai va domni extazul sau contemplarea și tăcerea, pe care Sfântul Isaac Sirul o numește „taină a veacului viitor”⁵⁹, în iad

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 423.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 474.

nu vor înceta niciodată muștrările conștiinței, sub forma „viernelui celui neadormit”, țipetele, gemetele, suspinurile și oftaturile fără de sfârșit.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, referindu-se la cele două stări veșnice, raiul și iadul și la starea sufletelor din fiecare dintre ele, arată că „firea se va reîntoarce la sine însăși, recăpătând lipsa de păcat și nestricăciunea. Căci păcătoșii, adică pricinile păcatului, vor pieri și toți vor fi fără de păcat și prin aceasta fără stricăciune; pentru că acestea se nasc una din alta. Și toți vor cunoaște Împărăția cea adevărată, unii prin iluminare, alții prin osândă. Dar nu toți se vor bucura de bunuri, și cei ce se vor bucura nu se vor bucura la fel”⁶⁰, ci fiecare după treapta de desăvârșire în care l-a aflat ceasul judecății.

Sfântul Maxim, arătând că Dumnezeu a dat lumii, încă de la crearea ei, un „plan prea bun și negrăit în legătură cu ea”⁶¹ – îndumnezeirea prin har, a împărțit veacurile și timpul într-unele până la înomenirea Fiului lui Dumnezeu, iar altele ale îndumnezeirii omului, Domnul Hristos fiind „începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor veacurilor trecute, prezente și viitoare”⁶². Astfel „timpul mântuirii” se divide în veacurile „vieții în trup”⁶³, „veacurile stării active”⁶⁴, a lucrării virtuților, și cele viitoare – „ale duhului, ale prefacerii în starea pătimitoare”⁶⁵, „veacuri pasive”, în sensul că acolo va înceta lucrarea virtuților, dar nu și îndumnezeirea omului înviat. Dacă lumea a fost creată în șase zile, cifra șase având sensul de activitate și desăvârșire⁶⁶, în starea eshatologică ea va trece spre ziua a opta, simbol al stabilității și nemișcării⁶⁷, în sensul acesta de prefacere prin har. Ființa umană și împreună cu ea lumea întreagă spiritualizată, vor trece din ziua a șasea, „a celor ce sunt sub fire”⁶⁸, „ultima împlinire a faptelor naturale ale virtuții”⁶⁹, la ziua a șaptea – „isprăvirea și oprirea

⁶⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, volumul 3, ediția a II-a, p. 112.

⁶¹ *Ibidem*, p. 84.

⁶² *Ibidem*, p. 85.

⁶³ *Ibidem*, p. 86.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 204.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Idem*, *Capete teologice (gnostice). Suta a doua...*, p. 164.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 165.

cugetărilor contemplative naturale ale cunoștinței negrăite⁷⁰, la ziua a opta – „ziua și ceasul tainic al desăvârșirii”⁷¹, care este „trecerea și strămutarea celor vrednici la starea de îndumnezeire”⁷². Zidirea și făptura întregă vor trece astfel de la modul simplu de existență al veacului acestuia, prin lucrarea virtuților, la „modul existenței fericite”⁷³, iar prin înviere, vor gusta „taina negrăită a veșnicei existențe fericite a făpturilor”. Sfântul Părinte numește aceste moduri de existență: a fi, a fi bine și a fi pururea bine sau al existenței, al buneii existențe și al veșnicei existențe⁷⁴.

Sufletele vor sărbători veșnic acea „sâmbătă a sâmbetelor”⁷⁵, odihna neîncetată în iubirea suprafirească a lui Dumnezeu, împărtaşindu-se de „desăvârșirea deiformă”⁷⁶.

Starea pe care o vor experia sufletele sfinților în veacul viitor este cea de „pătimire a îndumnezeirii”⁷⁷, fericirea comuniunii cu Dumnezeu și cu toți aleșii Săi. „Sfârșitul vieții noastre, spune Teodor al Edesei, este fericirea, care se poate numi și Împărăția cerurilor sau a lui Dumnezeu. Iar aceasta nu constă în a vedea numai atot-împărăteasca Treime, ci în a primi revărsarea dumnezeiască de sus și a pătimi îndumnezeirea și a plini și desăvârși nedeplinătatea noastră prin revărsarea de sus. Aceasta este mâncarea ființelor înțeleghătoare: plinirea nedeplinătății prin acea revărsare dumnezeiască”⁷⁸.

Ființa umană, deplin pnevmatizată și al cărei trup va fi copleșit covârșitor de duh va deveni atunci „Dumnezeu prin împărțășire de harul dumnezeiesc, odihnindu-se de toate lucrările minții și ale simțirii și deodată cu aceasta dând odihnă și tuturor lucrărilor naturale ale trupului, care se îndumnezeiește și el împreună cu sufletul, prin împărțășirea de îndumnezeire pe potriua lui. Așa încât nu se mai vede decât Dumnezeu atât prin suflet, cât și prin trup, însușirile naturale fiind biruite prin covârșirea slavei”⁷⁹.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Idem, *Ambigua...*, p. 332.

⁷⁵ Idem, *Capete teologice (gnostice). Suta a doua...*, p. 161.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 210.

⁷⁷ Idem, *Răspunsuri către Talasie...*, p. 89.

⁷⁸ Teodor al Edesei, *Cuvânt despre contemplație*, în *Filocalia*, volumul 4, p. 260.

⁷⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice (gnostice)...*, p. 211.

Sfântul Ioan Scărarul numește această stare „desăvârșita desăvârșire nedesăvârșită a celor desăvârșiți”⁸⁰, arătând prin aceasta că ea nu este o stare închisă, finită, ci un progres nesfârșit în fericire și îndumnezeire, o „stabilitate pururea mișcătoare și lunecoasă și o mișcare pururea mobilă, născocită providențial de Dumnezeu de dragul îmbunătățirii celor chivernisite”⁸¹.

Sensibilitatea duhovnicească îl îndeamnă pe Sfântul Simeon Noul Teolog să descrie astfel această epectază duhovnicească: „O, minune! O, dar minunat al bunătății Tale!/ prin care se fac oamenii în chipul lui Dumnezeu/ și ia chip în ei Cel neîncăput în toți,/ Dumnezeu neschimbător, imuabil prin fire,/ Cel ce voiește să locuiască în toți dreptii,/ ca să aibă fiecare înăuntru pe Împăratul întreg/ și Împărăția însăși și cele ale Împărăției./ Și să lumineze cum a luminat Dumnezeul meu înviind/ mai mult decât razele soarelui acesta văzut./ Prin aceasta vor sta lângă Cel ce i-a slăvit pe ei/ și vor rămâne uimiți de îmbelșugarea slavei/ și într-o neîncetată creștere a strălucirii dumnezeiești./ Căci nu va fi sfârșit al înaintării lor în veci./ Pentru că stabilitatea creșterii spre ținta fără sfârșit/ va consta în cuprinderea necuprinsului/ Și îi va satura Cel de care nu se poate nimeni satura./ Plinătatea lui și slava luminii/ va consta în înaintarea într-un abis și într-un început fără sfârșit./ Și precum având pe Hristos ca Cel ce a luat chip înăuntrul lor./ Îi stau alături Celui ce luminează în mod neapropiat,/ așa sfârșitul se face în ei începutul slavei/ și – ca să-ți fac ideea mai clară –/ în sfârșit vor avea începutul și în început sfârșitul”⁸².

⁸⁰ Sfântul Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, în *Filocalia*, volumul IX, p. 419.

⁸¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua...*, p. 350.

⁸² Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești. Imnul 1 (Z.27)*, în volumul Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, pp. 335-336.

Simbolul de credință niceo-constantinopolitan.

– Temei revelațional, dogmă eclesială și funcție mărturisitoare a dreptei credințe

Pr. prof. dr. Gheorghe PETRARU

Zi de zi, duminică de duminică și sărbătoare de sărbătoare milioane de credincioși ai Bisericii noastre rostesc în rugăciunea particulară sau cea a comunității celebrante, de o manieră tainică, mistică în cămara cea de nuntă sau în solemnitățile strălucitoare liturgice a spațiului eclesial Crezul formulat de primele Sinoade Ecumenice ale Bisericii lui Hristos, respectiv Niceea la anul 325 și Constantinopol, la anul 381. Propunerea anului 2010 în Biserica Ortodoxă Română ca unul de raportare esențială la Simbolul de credință niceo-constantinopolitan în ceea ce privește ființa și viața Bisericii dar și cultura noastră reală nu poate fi decât benefic pentru identitatea eclesială proprie în climatul de afirmare a credinței dreptslăvitoare în context confuz spiritual, de relativism dogmatic și spiritual, indiferent sau chiar sincretist religios. Urmând structura unui triptic redacțional, respectiv fundamentul revelațional al Crezului, formularea dogmatică de către Biserică și funcția lui mărturisitoare și mântuitoare, vom expune câteva reflecții.

1. Temeiul revelațional al Simbolului de credință niceo-constantinopolitan

Între Revelația lui Dumnezeu treimic din Scriptura Sfântă și viața Bisericii cu mărturisirea ei vie, experiențială a misterului divin personal există o reacție intrinsecă ce se manifestă divers prin cuvinte, gesturi, simboluri într-o continuitate de identitate ființială și de permanentă îmbogățire fenomenală dată de diacronia și sinteza Revelației cu cuvintele ei ce au ca sursă Persoana divină și diversitatea culturală întru care se încarnează adevărul mântuitor unic. În acest

sens, cunoscutul specialist în istoria dogmelor Jaroslav Pelikan arăta că „Crezurile sau mărturisirile de credință sunt un răspuns la imperativul Noului Testament de a fi credibil și ortodox în doctrină, un imperativ pe care cei care cred și mărturisesc îl înțeleg ca pe o poruncă divină. În această accepțiune originară, crezurile și mărturisirile de credință vor servi drept criteriul ce determină ortodoxia credinței”¹.

Tot J. Pelikan indică faptul că la baza mărturisirilor de credință postapostolice stă porunca divină a ascultării de Dumnezeu și a împlinirii poruncilor Sale, în conformitate cu experiența religioasă a poporului ales, confirmată de Mântuitorul Hristos; „Ascultă Israele, Domnul Dumnezeuul nostru este singurul Domn. Și: Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău și din toată puterea ta.” (Marcu 12, 29-39; Deuteronom 6, 4-9; Numerii 15, 37-41)². De fapt, această ascultare de Dumnezeu definește credința omului în Cel care îl invită la ascultare și fidelitate față de o relație instaurată de Dumnezeu Însuși, Căreia El este fidel pentru totdeauna și cere și omului aceeași fidelitate pe care o răsplătește cu iubirea și binecuvântarea Sa începând din veac și pentru eternitate. Mărturisirile de credință, Simbolurile, reflectă identitatea credinței și continuitatea ei din generație în generație pentru că în ele este, se reflectă răspunsul uman la iubirea divină arătată în Scriptură ce se reiterează cu aceeași putere și eficiență a întâlnirii mântuitoare și în viața Bisericii. Dată fiind complexitatea contextelor culturale, comunitare în care s-a contextualizat adevărul divin descoperit de Dumnezeu, de fapt Hristos prin Duhul și împreună cu Tatăl, Biserica în calitate de nou popor al lui Dumnezeu cu conștiința deplină a chemării ei pentru integrarea lumii în comuniunea harică și mântuitoare cu Treimea de persoane divine cu putere de la Domnul ei și în adevărul Lui a pus la dispoziția credicioșilor formule de credință – *kanon pisteos, regula fidei* – prin care să se mărturisească sintetic și cuprinzător adevărul mântuitor, identitatea creștină și bucuria comuniunii mântuitoare cu Dumnezeu – Iubire. Astfel, Tradiția Bisericii ca viață în comuniunea Dumnezeului celui Viu

¹Jaroslav Pelikan, *Credo. Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, Yale University Press, New Haven and London, 2003, p. 77.

²*Ibidem*, p. 374.

cuprinde succesiunea apostolică, canonul Scripturilor și Simbolurile de credință³.

Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, formulat de Biserică (prin puterea Duhului Sfânt – „Duhul Adevărului vă va călăuzi la tot adevărul; căci nu va vorbi de la Sine, ci câte aude va vorbi și cele viitoare va vesti” [Ioan 26, 13; 14, 26] investită cu puterea profetică a descoperirii celor viitoare revelate deplin istoric în și prin Iisus Hristos Dumnezeu și Om întrupat pentru mântuirea întregului neam omenesc, pe baza revelației, reflectă autoritatea eclesială de a hotărî dogmele credinței drepte și mântuitoare. Acestea sunt chintesența doxologică și mărturisitoare a Revelației acceptate și însușite de poporul lui Dumnezeu ca adevăr de viață și mântuire prin care își manifestă credința, viziunea despre viață și existență, modul de a fi în ordine și cunoaștere spirituală prin comuniune de har într-o bucurie cu Dumnezeu, ființa absolută, Creator, Proniator, Mântuitor și Judecător al lumii. Crezul transferă adevărul din Scriptură, literă, în viața Bisericii pentru totdeauna ca adevăr spiritual și existențial experimentat în iubirea comuniunii, a credinței ca relație între persoane ce se recunosc una pe cealaltă ca făcând parte din același orizont al existenței și al sensurilor sublimale ale acestora în ordinea finită și cea infinită ca participare a finitului la infinitatea tripersonală a lui Dumnezeu în har și lumină.

Structura Crezului evidențiază o cronologie a Revelației în istoria poporului ales de Dumnezeu pentru a fi în lume mesagerul voinței Sale mântuitoare. Crezul afirmă și confirmă unicitatea lui Dumnezeu ca Acela care Se revelează ca prezență personală și nu o esență, o substanță statică⁴, prin cuvânt și viziune, printr-o persoană aleasă ce primește de la El un mesaj cu valențe universaliste, un adevăr de viață și mântuire pentru întreaga comunitate umană așteptată să

³ *Histoire des Dogmes*, sous la direction de Bernard Sesbûé, tome I, *Le Dieu du salut*, Desclée, Paris, 1994, p. 69.

⁴ Pr. prof. dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Editura Romania Creștină, București, 1999, p. 81; Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, 1978, pp. 34-39; Richard Swinburne, *Revelation. From Metaphor to Analogy*, Second Edition, Oxford University Press, 2007, pp. 219-220. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirchen. Band 1, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon(451)*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2004, p. 406.

răspundă cu convingere, iubire și libertate la chemarea divină. Acest Dumnezeu unic, Creatorul cerului și al pământului, al celor vizibile și invizibile, al îngerilor și al oamenilor este Tatăl pentru că așa este numit, așa Îl descoperă și așa este simțit de oameni, fiii Săi. În Rugăciunea domnească pe care ne-a lăsat-o spre rostire, închinare și dreaptă invocare a divinului, Hristos, Cel unul-Născut din Tatăl și unul dintre noi oamenii fără de păcat, Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului cum rezultă din numirile hristologice tari ale Scripturii ne descoperă pe Dumnezeu ca Tată, iubitor, apropiat de om⁵, așa cum în ordinea umană un părinte iubește pe fiii săi. Metoda analogică ne ridică spre Părintele ceresc plecând de la realitatea paternității în lumea oamenilor, la care este necesar apofatismul teologic ce transcende orice concept și orice realitate obiectivă precum și, în ordine psihologică, acel augustinian *excelsior* pentru a depăși construcția metafizică a Unului, antropomorfismul și fizicalismul unor reprezentări false despre divinitatea spirituală, atotputernică și atotțiitoare, înțeleaptă și iubitoare.

Iisus Hristos este numit Domnul. În Vechiul Testament, Iahve – Adonai – este numit Domnul iar Noul Testament numește pe Iisus Domn încă înainte de Învierea Sa, ceea ce indică evident dumnezeirea Sa. Sensul cuvântului exprimă puterea, autoritatea unei persoane asupra altora sau asupra lucrurilor. Domnia lui Hristos are un sens teologic, adică faptul că în calitate de Dumnezeu este Stăpân suveran, iar această recunoaștere din partea membrilor Bisericii Sale confirmă medierea Sa pentru mântuire, pentru viața veșnică. În acest sens, cel ce numește pe Iisus Domn se mântuiește pentru că recunoaște în El pe Dumnezeu Care ne-a mântuit prin jertfa Sa iar aceasă numire a Lui ca Domn, invocarea Sa, este o lucrare a Duhului Sfânt⁶. De fapt, Crezul reia existențial și spiritual acel *Cred* („Cred, Doamne...” Ioan 9, 38) rostit personal de fiecare dintre cei menționați în Sfânta Scriptură, cuvinte rostite de toți membrii Bisericii,

⁵ Edward Schillebeeckx, *Christ. The Experience of Jesus as Lord*, Crossroad, New-York, 1990, p. 86: Sensul cuvântului ebraic *hanan* de la rădăcina *hnn* semnifică chiar această iubitoare apropiere a lui Dumnezeu de om, cu milă și har; Joseph Ratzinger, *Introducere în creștinism: prelegeri despre Crezul apostolic*, traducere Mihăiță Blaj, Editura Sapientia, Iași, 2004, p. 155.

⁶ „Seigneur”, în *Dictionnaire encyclopedique de la Bible*, Brepols, Maredsous, 1987, pp. 1182-1183.

recunoscând prin aceasta participarea la Taina lui Hristos oricând și pretutindeni în lume.

Iisus Hristos, Fiul Tatălui, este prezentat în Crez pe baza revelației nou-testamentare. Afirmățiile evangheliștilor sau al Sfântului Pavel și ale celorlalți scriitori ai Noului Testament sunt preluate și propuse pentru dreaptă credință, deja experimentată și mărturisită de Biserica dreptcredincioasă, atât în perspectiva divinității cât și a umanității lui Hristos. Din prologul ioaneic, mai ales (Ioan 1, 13, 14) sinodalii preiau terminologia ce prezintă nașterea din veșnicie a lui Hristos din Tatăl, dar și ipostazierea firii umane în Cuvântul născut din veșnicie din Tatăl într-o schemă și o „simbioză”⁷ *Logos-Sarx* total revelațională la care se adaugă formula *Homousios* ce definește dogmatic consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl și care are origine în orizontul cultural elenistic creștinat, dar unde se manifestau și curente eretice sau gnostice.

Crezul numește pe Hristos *Lumină* în legătură cu Dumnezeu lumina supraființială și veșnică pentru a accentua în sens ioaneic ideea fundamentală că nu există decât un singur Dumnezeu (Ioan 17, 3). Doar Dumnezeu care ne vorbește, ni se comunică și ne îmbrățișează iubitor și mântuitor prin cuvintele Scripturii în viața Bisericii lui Hristos este lumină, far ce călăuzește în lumea aceasta spre cunoaștere teologică și comuniune cu Sine. Nu este alt Dumnezeu și orice raportare al vreo altă pretinsă divinitate este întuneric. Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Lumina, este Lumina lumii⁸.

Crezul niceo-constantinopolitan confirmă descendența umană din Israel a lui Hristos Mântuitorul, prin nașterea din Sfânta Fecioară Maria, eveniment istoric mântuitor ce are ca temei gratuitatea inițiativei divine mântuitoare și atotputernicia divină prin care se biruiește rânduiala firii căzute. Acest fapt al inserției numelui și rolului Sfintei Fecioare în Crez reprezintă tocmai faptul că fără ea nu se poate vorbi despre întruparea lui Hristos Domnul pentru mântuirea noastră, lucrarea la care trebuia să participe și umanitatea și, de aceea, în Biserică ea are dintru început un loc deosebit și este cinstită conform acestei vrednicii unice date de luarea în ea de chip

⁷ A. Grilmeier, *op. cit.* p. 413.

⁸ E. Schillebeeckx, *op. cit.*, p. 341.

uman, de fire a noastră de către Hristos Dumnezeu. Crezul confitește dogmatic⁹ mariologia în interiorul și nedespărțită de hristologie, o realitate cultică și de devoțiune eclesială de care ar trebui să țină seama toți cei care refuză până astăzi adevărul dintotdeauna al Bisericii în ceea ce privește pe Feciora Maria.

Iconomia Fiului, opera Sa răscumpărătoare este definită succint și esențial în Crez pe baza evenimentelor revelaționale esențiale pentru mântuirea lumii în Hristos: Întruparea prin lucrarea Sfântului Duh (Luca 1, 35), răstignirea, moartea, îngroparea, Învierea, înălțarea de-a dreapta Tatălui și judecata universală. Iconomia Fiului este evidențiată de Biserică dintru început, pentru că Hristos este Calea, Ușa către Tatăl, Fața Acestuia pentru lume prin chipul și ipostasul hristic. Biserica și „gândirea sa teologică nu pornește de la naturile impersonale incognoscibile, ci de la persoana experiabilă, de la ipostas. Hristos este experiat nu ca natură divină și umană ci ca Persoană divină înomenită”¹⁰, definițiile reflectând experiența pneumatico-spirituală a comunității rugătoare. Repetarea cuvintelor Scripturii în meditație, lectură, în comuniune și rugăciune contribuie la înțelegerea adevărului divin mântuitor ce se constituie în vedere duhovnicească, în informarea mentală prin cuvintele Scripturii ce conturează imaginea evenimentelor mântuitoare și simțirea experiențială prin har a lucrării divine transfiguratoare și plină de bucuria participării la comuniunea cu Cel Sfânt, cu Cel ce este prin Sine.

Duhul Sfânt este mărturisit ca Domn, deci implicit ca Dumnezeu, cu o reafirmare a lucrării Sale în context protologic, anume facerea și susținerea vieții cu trimitere clară spre edificarea noii vieți în noua

⁹ Epifanie Monahul, Simeon Metafrastul, Maxim Mărturisitorul, *Trei vieți bizantine ale Maicii Domnului*, traducere și postfață de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 263; Alexis Kniazev, *Maica Domnului în Biserica Ortodoxă*, Editura Humanitas, București, 1998, pp. 27-32; Pr. dr. Marius Țepelea, *Mariologia primelor trei secole. Fecioara Maria în Tradiția Bisericii primare*, Editura Emia, Deva, 2004; Pr. Adrian Lucian Dinu, *Maica Domnului în teologia Sfinților Părinți*, Editura Trinitas, Iași, 2004; Jaroslav Pelikan, *Fecioara Maria de-a lungul secolelor. Locul ei în istoria culturii*, traducere din engleză de Silvia Palade, Editura Humanitas, București 1998.

¹⁰ Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, introducere și traducere de Pr. prof. dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1999, pp. 113-114; Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, capitolul *Cunoașterea lui Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieții*, pp. 139-146.

creație a lui Dumnezeu, Biserica lui Hristos, noul popor al lui Dumnezeu (I Petru 2, 9) Sinodali clarifică pe bază biblică, prin cuvintele lui Hristos, întru repetare spre receptivitate tainică și încrezătoare a acestora, modul existenței din veci a Duhului, a provenienței Sale din unicul principiu de originare divină eternă și inefabilă, Tatăl, și a rolului Său de confirmare a revelației prin bucurie și mângâiere divină. Duhul Sfânt, Mângâietorul oamenilor porcede numai din Tatăl (Ioan 15, 26) temeiul dogmei fiind evident afirmația biblică hristologică ce trebuie luată ca atare, literal, pentru ca profunzimea experienței pnevmatice ancorate în divinul Înșuși să fie în orizontul Împărăției care vine și în care din timp se pregustă taina și bucuria eternității ca reală comuniune cu Treimea divină.

Eclesologia este consfințită în Crez prin enunțarea și dogmatizarea pe baze biblice și experiență pnevmatică-spirituală a atributelor Bisericii pe baza atributelor divine sau prin raportare la persoana-divino-umană a lui Hristos Capul Bisericii. Unitatea ei este conformă cu unicitatea lui Dumnezeu, a unei singure descoperiri a Sa pentru om care în Biserică prin Duhul Sfânt al lui Hristos poate recepta fără greșală adevărul mântuitor ca persoană sau comuniune cu persoanele divine în cuvintele drepte și mântuitoare, în gesturile sacre de receptare a binecuvântării divine și de invocare a prezenței milostive și iluminante a lui Dumnezeu în iubire și adevăr („Un Domn, o credință...” , Efeseni 4, 5-6).

Sfințenia este atribut divin prin excelență în sensul de diferență ontologică dintre divin și uman dar fără excludere a unuia de către celuilalt ci de atracție tainică și irezistibilă prin cunoaștere și experiență teologică a omului de către Dumnezeu Ce Se propune ca Subiect absolut în temeiul creației și mântuirii omului, subiect în istorie cu destinație pentru eternitate prin iubirea divină ce eternizează. „Fiți sfinți, fiți desăvârșiți...” (Matei 5, 48; Levitic 11, 44) poate fi interpretat ca un ecou, o reverberație permanentă a invitației divine de a participa haric la firea dumnezeiască prin har (II Petru 1, 4) prin împărtășirea de Duhul Sfânt (II Corinteni 13,13), un imperativ al ortodoxiei credinței și vieții creștine¹¹. Catolicitatea, universalitatea, ecumenicitatea sobornicească a Bisericii, cu ierarhia sacramentală și poporul lui Dumnezeu dreptcredincios, constituie o

¹¹ J. Pelikan, *Credo*, p. 77.

însușire esențială a acesteia. După cum există o singură creație, un singur cosmos, tot așa există o singură creație din nou a lumii în Hristos și Duhul Sfânt ce trebuie să locuiască cu și în comunitatea umană și în camera cea de taină a sufletului unit nupțial cu Hristos Mirele și Mireasa Biserica Sa pentru mântuire. Mărturia despre Hristos Adevărul prin Duhul Adevărului trebuie să se extindă la toată umanitatea începând de la Ierusalim, pentru ca lumea să se facă Biserică, „stâlp și temelie adevărului” (I Timotei 3,15).

Crezul se raportează și la ordinea sacramentală a Bisericii prin nominalizarea Tainei Botezului și mărturisirea acesteia în contextul afirmării identității creștine dat fiind faptul că „celebrarea Botezului este indisociabilă de mărturisirea credinței”¹² iar Botezului urmează firesc și necesar tainele integrării, încorporării depline în Hristos și Biserică, respectiv Mirungerea și Euharistia parcticate în Biserica primară așa cum arată Noul Testament.

Învierea lui Hristos nu este doar un eveniment miraculos limitat la persoana divino-umană jertfită pentru mântuirea lumii, ci ea este temeiul învierii oamenilor la intrarea lumii, după trecerea chipului veacului de față, în Împărăția lui Dumnezeu cea veșnică. Crezul evidențiază acest adevăr eshatologic datorită credinței creștinilor în înviere. Fără credința în Hristos înviat „începătură a învierii celor adormiți” (I Corinteni 15, 20) credința creștină și propoveduirea acesteia prin evanghelizarea tuturor oamenilor este un non-sens, argumentul paulin cântărind puternic în această ecuație. De aceea teologia creștină și mai ales cea ortodoxă, continuatoarea cea mai fidelă a doctrinei patristice, este profund eshatologică iar ordinea sacramentală inaugurată cu formula liturgică „Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh” este „o icoană a Eshatonului”¹³.

2. Simbolul de credință, formulare dogmatică a Revelației scripturistice de către Bisericii

Simbolul reprezintă un act solemn al Bisericii de proclamare publică a credinței primite de la Capul și Domnul ei, Mântuitorul

¹² Bernard Sesboûé, *Invitation à croire. Des sacrements crédibles et désirables*, Cerf, Paris, 2009, p. 63.

¹³ K.C. Felmy, *op. cit.*, p. 311.

Iisus Hristos, pe care o formulează într-un anumit context misionar. Faptul că Biserica formulează prin sistematizare tematică învățătura mântuitoare revelată de Dumnezeu, așa cum o face sublim în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, nu reprezintă ceva ce depășește competențele Bisericii ci intră, dimpotrivă, între sarcinile acesteia pentru a păstra dreapta credință și pe poporul credincios în ordinea harico-sacramentală. Nu există o ruptură între dogmă și revelație în sensul mult trâmbițat de o direcție raționalistă apusă ce vedea în funcția de dogmatizare eclesială din perioada patristică un act arbitrar de „elenizare a creștinismului” prin transfer de lexic și concepte străine Revelației în mărturisirea credinței. Dimpotrivă, dogmele aduc în cultura elenistică, ca de altfel în orice cultură prin creștinarea acesteia, filosofia adevărului divin revelat al lui Hristos ce transfigurează conceptele specifice unei arii mentale și culturale date. În acest sens Sfântul Vasile cel Mare numea hotărârile Bisericii drept „dogme evanghelice”¹⁴, o formulă fericită ce denotă tocmai rolul Evangheliei lui Hristos și ponderea acesteia în formularea dogmelor Bisericii. Sfântul Ioan Gură de Aur interpretează marea poruncă a evanghelizării lumii, *Magna Charta* a misiunii Bisericii¹⁵ („Mergând învățați toate neamurile...” Matei 28, 19-20) în sens de „porunci și dogme”¹⁶. De fapt, prima istorie scrisă a Bisericii, cartea *Faptele Apostolilor* inserează arhetipal și paradigmatic acest proiect pentru viața viitoare a Bisericii în contextul universalizării creștinismului și a întâlnirii acestuia cu diverse culturi și evoluții culturale determinate de dinamica diacronică a evoluției umane. Însăși formula prin care Apostolii la primul Sinod al creștinătății explicitează hotărârile acestuia, dogmele, indică o întâietate a lucrării divine în acest act fundamental prin care Biserica cu autoritatea ei învățătoarească din voluminosul text al revelației extrage și propune o cale justă și directă pentru inserția adevărului mântuitor al Evangheliei în teren de misiune. „Duhul Sfânt și noi am hotărât...” (Fapte 15, 28) indică

¹⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, partea a II-a, Asceticele, Regulile Mari, IV*, traducere, introducere, indici și note de prof. Iorgu D. Ivan, în P.S.B., vol. 18, București, 1989, p. 216.

¹⁵ Joseph Pathrapankal, *Enlarging the Horizons. Studies in Bible and Theology*, Sopanam Publications, Kottayam, 2007, p. 18.

¹⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei, 90, 2*, traducere de Pr. D. Fecioru, P.S.B., 23, București, 1994, p. 1001.

clar un eveniment teandric în formularea dogmatică a revelației de către Biserică, de fapt o confirmare a încredințării ucenicilor de către Hristos că va fi cu ei și Duhul îi va ilumina în lucrarea și deciziile lor din viața Bisericii și misiunea ei în lume.

Duhul Sfânt confirmă adevărul lui Hristos pentru că Hristos este cu ucenicii Săi. Tot Duhul Sfânt este Cel ce întărește lucrarea lui Hristos și o continuă de manieră mărturisitoare, mângâind pe ucenici prin interiorizarea lui Hristos întru ei prin har și cunoaștere simțitoare și văzătoare de Dumnezeu. Există o conexiune intrinsecă între proclamarea creștină primară – *kerygma* – și simbolurile de credință ulterioare ale Bisericii¹⁷ până la oficializarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan. Aceasta reiese chiar din Evanghelii și celelalte cărți nou-testamentare, din scrierile creștine primare în care scriitorii au inserat ceea ce experiaseră concret, palpabil, adică pe Hristos Dumnezeu și om înviat, pe Duhul Sfânt Mângâietorul Care în experiențele harice conferea cunoaștere spirituală care apoi se conceptualizează ca doctrină mântuitoare a Bisericii. În acest sens, C. Yannaras arăta, plecând de la gnoseologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul cu cele trei nivele *senzația*, *rațiunea* și *intelectul*, că „logos-ul este modul sau mijlocul de posibilitate a cunoașterii personale, legătura, veriga dintre experiența lucrurilor sensibile și universalitatea cunoașterii pe care o reprezintă intelectul-*nous*. Figurile și chipurile lucrurilor sensibile sunt transferate intelectului ca *logos*-uri grație facultății raționale a omului, grație posibilității lui de a face să devină raționale informațiile care vin de la simțuri, de a transfigura experiența sensibilă în cunoaștere *științifică*... Intelectul este partea contemplativă a sufletului, facultatea contemplării ca ale cuvinte, posibilitatea de a privi, de a vedea adevărul. Vederea adevărului este o cunoaștere empirică, cunoașterea pe care o determină faptul existențial univesal al *relației*, adică al participării, participarea la lucrul cunoscut produsă în urma unei înțelegeri depline”¹⁸. Transferând aceste reflecții din plan uman la cel onto-teologic din rațiuni analogice putem afirma că Logos-ul întrupat este chipul sub care Tatăl se arată omului, vizualizarea temporală a Celui veșnic și atotputernic, iar Duhul vizualizează interior prin

¹⁷ J. Pelikan, *op. cit.*, p. 377.

¹⁸ Christos Yannaras, *Persoană și Eros*, traducere de Zenaída Luca, Editura Anastasia, București, 2000, pp. 210-211.

bucuria participării la divin pe Cel ce este Chipul Tatălui care se face cunoscut mai departe în Biserică și acolo unde voiește oamenilor spre teologhisire reală și mântuitoare. În acest sens, distanța între Revelație și dogmă se estompează chiar dacă, cronologic, ea există obiectiv. Astfel, în Biserică, credinciosul întâlnește și este întâmpinat cu fața luminoasă a Celui nevăzut și veșnic care se face prezent în inima și mintea iluminate de Duhul lui Hristos.

Dogmele sunt legate în primul rând de Revelația cuprinsă în Scriptură, și chiar dacă formularea lor este determinată principal de întâlnirea cu cultura uneori rezistentă la evanghelizare, criteriul lingvistic și cultural este secundar. În acest sens, Părintele Constantin Coman deplânge interesul limitat pentru studiile biblice din aria Ortodoxiei ceea ce a făcut ca raționalismul radical să irumpă discreționar și peste măsură în hermeneutica biblică. Astfel, se poate vorbi de „un fundamentalism dogmatic sau de manifestări dogmatiste care își asumă prin definiție suficiența de sine și rolul de autoritate ultimă și în ceea ce privește înțelegerea și folosirea textelor biblice”, ceea ce duce la un „dochetism teologic”¹⁹. Acest dochetism prezent într-o oarecare măsură și în teologia ortodoxă este estompat aici, din fericire, de o hermeneutică a sfințeniei și a îndumnezeirii la care se ajunge, evident, prin efort ascetic și viziune mistică, dar al lui Dumnezeu, experiența a divinului în energiile necreate și veșnice²⁰.

Rostirea Crezului, cântarea acestuia în cult, la Liturghia euharistică, la Botez, la alte rânduieli cultice ale Bisericii înseamnă o ancorare reală în experiența întâlnirii spirituale, a comuniunii cu Dumnezeu, Treime de Persoane divine veșnice, prin har, așa cum sunt narate evenimentele istorice ale economiei mântuirii în Sfânta Scriptură. Același Hristos, Același Duh Sfânt al Tatălui vine la noi și este cu noi așa cum a venit la oamenii din vremea aceea sau la Cincizecime dar de o manieră sacramentală, anamnetică și reală întru bucuria sfântă a cercetării milostive și mântuitoare a omului dintotdeauna din istorie de către același unic Dumnezeu invocat cu fidelitate și întru îndrăznirea cea sfântă și deschizătoare spre

¹⁹ Pr. Constantin Coman, „Sfânta Scriptură și ermeneutica biblică ortodoxă”, în *Studii Teologice*, 3/2009, pp. 33-34.

²⁰ *Ibidem*, pp. 52-53.

orizontul Împărăției luminoase și veșnice. Așa cum sublinia Părințele Dumitru Stăniloae, „Scriptura își descoperă conținutul în interiorul Bisericii și Tradiției; Tradiția e vie în interiorul Bisericii. Revelația însăși e eficientă în interiorul Bisericii și Biserica e vie în interiorul Revelației. Dar această împletire depinde de lucrarea aceluiași Duh Sfânt al lui Hristos, care a însoțit pe Hristos în cursul Revelației, sau al operei Lui mântuitoare, a finalizat-o în aducerea la existență a Bisericii, a inspirat fixarea în scris a unei părți a Revelației și continuă să efectueze unirea lui Hristos cu cei care cred, creșterea în El a acestora și continuă să mențină Biserica în calitate de trup al lui Hristos, s-o învioreze în practicarea conținutului nealterat al Revelației ca Tradiție și să o ajute să aprofundeze prin cunoaștere și trăire conținutul Revelației și al Scripturii”²¹. În acest orizont trebuie înțeleasă și structurarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan, un monument dogmatic de primă mărime și importanță al Bisericii care definește adevărurile revelaționale esențiale, având ca fundament Sfânta Treime, comuniune a iubirii desăvârșite²² pentru mântuirea oamenilor.

Atât textul biblic cât și dogma Bisericii, hermeneutică teologică a acestuia în fidelitate și ascultare de Hristos, Cuvântul ipostatic divin, sunt mărturia evidentă a prezenței lui Dumnezeu în istoria oamenilor, referințe la absolutul divin fără de care acestea nu ar putea fi înțelese. Textul biblic și dogma se află în relație cu Dumnezeu-Treime și presupun un raport de „includere reciprocă”²³ în sensul că ele coexistă într-o „identitate dinamică”²⁴ prin care se constituie permanent comunitatea eclesială mărturisitoare, martoră în toată vremea a evenimentelor întemeietoare mântuitoare, teomorfă, hristoforă și pnevmatoforă în speranță eshatologică a învierii și vieții veșnice.

²¹ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.I, pp. 69-70.

²² *Ibidem*, p. 79.

²³ Paul Ricoeur, *L'hermeneutique biblique*, presentation et traduction par François-Xavier Amherdt, Cerf, Paris, 2005, p. 77.

²⁴ *Ibidem*, p. 129.

3. Funcția mărturisitoare și mântuitoare a Simbolului de credință în Biserica lui Hristos

Rostirea astăzi întru actul de credință personală și comunitară a Crezului niceo-constantinopolitan mărturisește despre identitatea creștină perenă, permanentă în conformitate cu Hristos, „Alfa și Omega, Cel ce era, Cel ce este și Cel ce vine” (Apocalipsa 1, 8). Unul este Dumnezeu pe care Îl mărturisește credinciosul, „Eu sunt Cele ce sunt” (Ieșire 3, 14), numele divin revelat lui Moise, Unul este Fiul, Hristos Domnul înviat, și, de asemenea, Domnul de viață Făcătorul, Duhul Sfânt, trei persoane divine despre a căror iubire mântuitoare pentru lume vorbește Sfânta Scriptură care în Biserică, prin popor, reprezintă partitura prin care Dumnezeu și lucrarea Sa sunt cunoscute și confirmate în experiența bucuroasă și luminoasă a îndumnezeirii celei după har. Dumnezeu, Scriptura, Biserica formează obiectiv arcul hermeneutic²⁵ ce antrenează totalitatea creației, umanitatea ca subiect al iubirii divine spre Împărăția cerurilor. Dumnezeu – Cel întreit în persoane ne vorbește prin Cuvântul ipostatic veșnic ce asumă integral firea umană pentru unirea harică a acestuia cu Dumnezeu întemeind Biserica, noul popor al lui Dumnezeu ce receptează, spre interpretare și experiență spirituală, textul sacru neseplat de comuniunea interpersonală prin cult și rugăciune, – lasă deschisă formarea textului Bisericii-Tradiție declanșat de textul Scripturii, spre convorbirea permanentă în psalmi și cântări a credinciosului cu Părintele ceresc (I Tesaloniceni 5, 17), spre locuirea bogată a cuvintelor și Cuvântului în interioritatea umană (Coloseni 3, 16) spre *metanoia* și inimă curată. Interpretarea Scripturii se face în actul de credință, de adorare a lui Dumnezeu care oferă lumină inteligenței, înflăcărează inima și dă sens persoanei umane în totalitate spre comuniunea cu Dumnezeu.

Revelația este proclamată în misiunea Bisericii, este demonstrată atât pe cât este cu puțință limitatei rațiuni umane printr-o veritabilă retorică a credinței care este ajutată de Dumnezeu prin „semne și minuni”, o componentă epistemologică esențială a teologiei ca act interpretativ ce invită la experiența sfințeniei prin care ne apropiem de Dumnezeu. Adevărul divin este mărturisit spre a fi crezut

²⁵ *Ibidem*, p. 51.

și închinat adevăratul Dumnezeu. Rugăciunea este esențială pentru teologie, pentru că este invocarea cea mai pură și sublimă a Celui ce este prezent pretutindeni dar care, cu iubirea Sa, vrea să deschidă subiectul uman pe aripile rugăciunii spre centrul divin prin care se umanizează deplin. De aceea, triada **Revelație – Retorică – Rugăciune** este fundamentală pentru teologie și pentru teolog spre înțelegere, cunoaștere și iubire de Dumnezeu și Biserică, în fidelitate față de Dumnezeu și cuvintele Sale din Scriptură cu deschidere spre existența umană²⁶ din lumea chemată la transfigurarea prin harul divin, iubirea părintească cerească. Retorica se înscrie în aria reflexiei, a dezbaterii pentru stabilirea adevărului teologic în istoria evanghelizării, a misionarismului creștin, a formulării credinței drepte, biblico-dogmatice mântuitoare, și respingerea falselor doctrine care pervertesc și îndepărtează de Dumnezeu cel adevărat și de comuniunea harico-sacramentală mântuitoare. În acest context de tensiune și decizie sinodală prin participarea întregului popor creștin trebuie înțeleasă adoptarea dogmei care nu contrazice nicidecum textul Scripturii ci îi dă forma oficială eclesială, deja prezentă în discursul kerigmatic, în simbolurile creștine, în celebrarea cultică a prezenței și lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu. Faptul că anumite cuvinte sunt noi față de textul Scripturii nu presupune ceva potrivit spiritului acesteia, ci noii termeni sunt ofranda culturilor evanghelizate pe altarul adevărului revelat. Cum scria Paul Ricoeur, „cititorul vine cu lumea sa în fața textului, oferindu-l ca un sit ontologic pentru operațiunile de sens și referință ale textului. Prin actul lecturii, configurația poetică și narativă a textelor biblice este actualizată iar lumea cititorului întâlnește lumea textului lăsându-se reconfigurată de acesta²⁷, dar mai ales de Dumnezeu ce ne oferă cuvintele Sale prin profeți și mai ales prin Învățătorul divin Iisus Hristos. Cu alte cuvinte, Dumnezeu și revelația Sa cuprinsă în Scriptură dă chip noii umanități răscumpărate în Hristos, aduse la ascultarea mântuitoare de Părintele ceresc, integrate sacramental prin harul Duhului sfânt în Biserică cea una, calea Împărăției veșnice.

²⁶ Marcel Neusch, *Les traces de Dieu. Elements de théologie fondamentale*, Cerf, Paris, 2005, p. 37.

²⁷ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 60.

Crezul în Biserică are două funcții majore: una mărturisitoare și una doctrinală.

1. Referitor la funcția mărturisitoare a Simbolului de credință niceo-constantinopolitan, trebuie afirmat cu putere faptul că prin formularea și receptarea cu rostire publică sau personală ca o reală rugăciune, acesta semnifică „actul de recunoștință publică” („Se mărturisește cu gura...”, Romani 10, 9) a inițiativei divine în Iisus Hristos și al angajamentului pentru credință²⁸. Crezul trebuie înțeles în perspectiva unui text ce formulează dreapta credință și, totodată, ca act de credință, actul religios de preamărire al lui Dumnezeu în rugăciune. Simbolul implică etimologic deschiderea spre celălalt, dialogul între două persoane și, intrinsec, comuniunea și Sfintele Taine ce realizează deplin unirea cu Dumnezeu²⁹. Simbolul este expresia clară a credinței în Dumnezeu mărturisit în structura eclesială în care omul este integrat prin convertire la Hristos Domnul înviat. A fi creștin înseamnă să te recunoști în conținutul lingvistic al Crezului și în comuniunea sacramentală și mistică cu Cel mărturisit în text, anume Dumnezeu cel Viu și mântuitor al Bisericii.

2. Legat de aspectul funcției doctrinare, Simbolul niceo-constantinopolitan reprezintă pentru Biserica Ortodoxă sensul deplin al convergenței Revelației, „o împlinire și o recapitulare”³⁰ a acesteia pentru că totalitatea Revelației și a credinței este concentrată în această mărturisire a credinței din perioada Bisericii celei una și nedespărțite, a ecumenicității ce prin elementele semitice, grecești și latine conferea catolicitate în sens de plinătate, de adevăr și viață creștină ce urma să cuprindă și să aducă la Hristos lumea întreagă. Simbolul de credință aduce unitate în diversitatea scripturistică prin sinteză kerigmatică, prin punctarea istoricității mântuirii, prin dimensiunea epicletico-invocatoare urmată de receptarea harului având în vedere rostirea sa ca act de credință și iubire de Dumnezeu la Sfintele Taine, la alte laude zilnice din cultul Bisericii și, mai ales, la Sfânta Liturghie. Numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, Treimea iconomică pentru lume și mântuirea ei, sunt cuprinse în simbol și

²⁸ *Histoire des Dogmes, tome I*, p. 73.

²⁹ *Ibidem*, p. 74.

³⁰ *Ibidem*, p. 76. Pr. prof. dr. Alexandru I. Stan, „Crezul Ortodox”, în *Lumina de Duminică* 1 (218) din 10 ianuarie 2010, pp. 8-9.

acest fapt constituie garanția deplină a adevărului doctrinar al acestui Crez pentru viața Bisericii, articulat revelațional, scripturistic și continuator prin întărirea și mângâierea Duhului Sfânt, a mântuirii pentru fiecare subiect uman în orizontul spațio-temporal al Bisericii ce deschide spre eternitate. În acest sens, Crezul exprimă „esența creștinismului”³¹ iar anul 2010, anul Simbolului de credință niceo-constantinopolitan, este unul ce invită pe creștini la conștientizarea identității eclesiale, la participarea duminicală la Liturghie când se exprimă fundamental ființa eclesială ce trebuia actualizată în lumea cu tensiunile și crizele ei perene ce se permanentizează dacă nu ne înălțăm pe verticala credinței și a mărturisirii spre lumina și atotputernicia divină.

³¹ *Ibidem*, p. 133.

Eusebiu de Nicomidia și Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325)

*Pr. prof. univ. dr. Nicu DUMITRAȘCU,
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă
„Episcop. Dr. Vasile Coman”
Universitatea din Oradea*

Eusebiu de Nicomidia este o apariție controversată în peisajul teologic legat de Sinodul I Ecumenic de la Niceea, din 325. În aproape toate scrierile ortodoxe și, în special, în cele românești, el este prezentat în culori cenușii, plătind tribut, în mod cert, atașamentului său față de arianism și rolului de protector al lui Arie pe care și l-a asumat bucuros. Întrebarea este dacă el doar simpatiza cu preotul de la *Baucalis* sau pur și simplu era mentorul acestuia?

Enigmaticul Eusebiu

Din nefericire, avem destul de puține date despre el în anii care au precedat criza ariană. Marea majoritate a istoricilor și, în general, a cercetătorilor care s-au ocupat de perioada primară a Bisericii l-au tratat întotdeauna ca pe un personaj negativ, nevrednic să stea lângă marile personalități eclesiastice ale timpului¹. Deși vom vedea

¹ H. M. Gwatkin îl considera doar un politician de succes, departe de a fi un teolog în adevăratul sens al cuvântului, numindu-l chiar „politician de curte” (în *Studies of Arianism*, Cambridge, 1900, ed. a II-a, p. 34).

A. von Harnack este chiar mai dur, considerându-l *neprincipial*, întotdeauna preocupat mai întâi de persoana sa și apoi de cauza pe care ar fi slujit-o împreună cu alții, un adevărat *prinț al Bisericii secularizate*, pentru care orice acțiune, indiferent cât de josnică, își avea o justificare (în *History of Dogma*, vol. III, Londra, 1898, pp. 57-60); D. S. Wallace-Hadrill crede că și faptul că a semnat mărturisirea de credință de la Niceea, deși nu era de acord cu ea, dovedește că era mai interesat de carieră și ambițiile lui politice, decât de loialitatea față de un simplu preot alexandrin, chiar dacă acesta nu era oricine, ci devenise „o celebritate” (în *Christian Antioch*, Cambridge, 1982, p. 86).

că, cel puțin datorită calităților cu care era înzestrat – indiferent cum le-a folosit –, putea să atragă atenția mai mult. Imaginea unui intrigant prin excelență, interesat incomparabil mai mult de puterea lumescă decât de morala creștină, ne-a fost creată de relatările contemporanilor lui, în majoritatea lor covârșitoare, inamici. De aceea, trebuie luată cu rezervă orice informație care-l privește. Faptul că era ținut la un așa mare respect la palat după ce Constantin ajunsese împărat în Răsărit, cu toate că îl sprijinise pe Liciniu (chiar complo-tase cu acesta împotriva lui) stându-i alături și în timpul persecuțiilor creștinilor, dovedește că avea o abilitate aproape ieșită din comun. Există și o „istorie” potrivit căreia el ar fi fost un strămoș îndepărtat al viitorului împărat Iulian², ceea ce ar conduce, în final, chiar la o legătură familială cu Constantin. „Istoria” este, mai degrabă, o legendă inventată de cei care încercau să-și explice modul de-a dreptul surprinzător în care acest episcop, într-un fel obscur, reușise să scape de toate învinuirile și, mai mult, continua să trăiască nestingherit în apropierea familiei imperiale. Să nu uităm că a stat permanent sub protecția Constanției³. Nu știm nici când a intrat în slujba Bisericii, însă cu certitudine a fost unul dintre discipolii lui Lucian de Antiohia și coleg de studii cu Arie⁴. Ceea ce se știe este faptul că el a fost episcop de Beryt (probabil tot prin influența surorii basileului), un port din Siria, extrem de animat de mulțimea celor care călătoreau din Antiohia sau Damasc spre Vest. Nu avem nici cea mai vagă informație despre modul în care a fost „transferat” dintr-un scaun episcopal minuscul, fără rezonanță în lumea bisericească a vremii, în cea mai importantă cetate a imperiului din timpul lui Dioclețian, Nicomidia⁵.

²La Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum Libri Quae Supersunt*, ed. de E. Gardthausen, 1873, XXII, 9. 4, (cf. R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh, 1988, p. 28). De fapt, Eusebiu a fost rudă cu un alt *Julius Julianus*, fost prefect al lui Liciniu, între anii 315-324 (cf. *Ibididem*, p. 27).

³Vezi: J. H. Newman, *The Arians of the Forth Century*, Londra, 1919 (ed. a treia), p. 261.

⁴G. Bard (în *Recherches sur Lucien d'Antioche et son École*, Paris, 1936, pp. 192-194), n-are nici o îndoială în această privință. Mai ales că și Arie îl numește așa (vezi: scrisoarea amintită la supra-nota 8) De aceeași părere este și Frances Young, în *From Nicaea to Chalcedon*, Londra, 1993, p. 63.

⁵*A Dictionary of Christian Biography...*, p. 362. M. Le Nain de Tillemont susține că întreaga ascensiune pe linie bisericească a lui Eusebiu s-a datorat ajutorului dat din umbră de Constanția, deci și această trecere de pe un scaun episcopal mărunț pe unul de prim plan [în *Mémoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des*

Se pare, însă, că această „trecere” n-a fost tocmai legală⁶ și a atras cu sine o serie de proteste, dintre care cel mai vehement a venit din partea episcopului Alexandriei, Alexandru. La acest act trebuie să se fi referit ierarhul alexandrin atunci când amintește, în scrisoarea sa către toți episcopii ⁷, de „răul” pe care-l făcuse Eusebiu în trecut.

Dacă este așa, dacă Alexandru n-a trecut cu vederea acțiunea abuzivă a „colegului” său, imposibil de realizat fără complicitatea autorităților imperiale, atunci e clar că lupta dureroasă dintre cei doi episcopi are rădăcini mai adânci decât cele legate efectiv de pozițiile diferite pe care le-au adoptat vis-à-vis de controversa ariană. O ciocnire a două personalități total diferite s-a transformat într-o dușmănie extrem de păgubitoare pentru toată lumea creștină. Este, fără îndoială, doar o opinie, însă ea pare destul de bine susținută de fapte.

O terminologie doctrinară ambiguă

Controversa ariană era privită ca o neînțelegere terminologică și ca o sursă de conflict permanent în interiorul imperiului. Ea însă le depășea cu mult pe amândouă. Întrebările (și răspunsurile) pe care le suscită „problema ariană” merg dincolo de capacitatea umană de înțelegere, dincolo de rațiune. Și ortodocșii și arienii erau de acord cu demnitatea și slăvirea unică a Fiului lui Dumnezeu, cu existența unei relații dintre Primul și Al Doilea ipostas al dumnezeirii asemănătoare uneia paternală sau filială în termenii cunoscuți. Mai mult,

six premiers siècles, Paris, 1704, vol. 6, p. 251). Atanasie este, însă, de părere că Eusebiu l-a obligat pe episcopul dinaintea lui să-și părăsească scaunul episcopal, lucru care pare să se fi întâmplat pe la anul 317. (vezi: Athanasius, *Apologia Contra Arianos*, VI, în col. „The Nicene and Post-Nicene Fathers” (TNPNF), vol. IV, Second Series, Edinburgh, 1991, pp. 103-104; Socrate, *Ecclesiastical History*, I, 6, în col. NPNCF, vol. II, p. 3]. Asupra acestui an se oprește și T. D. Barnes, care își susține afirmația prin aceea că, luând în considerație caracterul lui Eusebiu, acesta nu se putea muta la Nicomidia decât în anul 317, pentru că atunci Liciniu însuși își mută capitala din Balcani la Nicomidia, iar el (Eusebius) trebuia să se afle în apropierea centrului politic al puterii (în *Constantine and Eusebius*, Cambridge, 1981, pp. 70 și 321).

⁶ Vezi amănunte la Teodoret, Episcopul Cirului, *Istoria Bisericească*, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești” (PSB), vol. 44, EIBMBOR, București, 1995, pp. 63-64).

⁷ Vezi Socrate, *op. cit.*, I, 6, pp. 3-6; un fragment găsim la J. Stevenson (ed), *A New Eusebius. Documents illustrative of the History of the Church A.D. 337*, London, 6th impression, pp. 322-324.

chiar susțineau că Fiul a fost născut de Tatăl înainte de lume, de începerea timpului, într-un mod inefabil, că Fiul a fost Creatorul timpului și spațiului, că prin „propria lui voință și sfat el a fost înainte de timp și vreme, ca Dumnezeu perfect, Singurul Născut și Neschimabil”.

Au fost împreună de acord, ortodocși și arieni, că El este „Dumnezeu din Dumnezeu”, „Lumină din Lumină” și demn de toată mărirea și închinarea. De aici însă, pozițiile lor se despart: ortodocșii afirmă că El (Fiul) este de aceeași esență (ὁοσία) cu Tatăl, pentru că altfel nu se poate afirma că este Dumnezeu adevărat, ci unul care posedă o dumnezeire relativă (!), pe când, Arie, Eusebiu și prietenii lor, subliniază semnificația relației dintre Tatăl și Fiul printr-o analogie materialistă racordată la o concluzie logică, potrivit căreia „nașterea” implică automat un timp când El n-a existat, pentru că „El n-a fost înainte de a Se naște”. Singura însușire pe care Fiul nu poate s-o aibă prin naștere este posesia aceleiași unice substanțe absolute și veșnice a Tatălui. A afirma contrariul – spun arienii – înseamnă a aduce o jignire lui Dumnezeu, iar noi nu vrem să ascultăm asemenea enormități, chiar dacă ereticii (adică ortodocșii) ar face mii de victime între noi⁸.

Eusebiu trebuie să se fi situat pe aceeași linie teologică cu Arie.

Puțini se puteau aventura la vremea aceea (și cred că și astăzi situația ar fi oarecum asemănătoare) în această înaltă sferă de speculație teologică, unde gândul tremură și mintea șovăie când se discută despre natura veșnică a lui Dumnezeu și „relațiile” ei interne, despre esența Dumnezeului Celui Unic și Absolut.

Dacă urmărim „concluziile logice” asupra acestei teme ce ține de transcendentalitatea ființei divine, cu care jonglează arienii, implicate în negarea declarației părții ortodoxe, ne putem imagina și reacția Bisericii în fața raționalizării credinței făcute de Arie, Eusebiu și ceilalți episcopi sau clerici din cercul lor. Aceștia din urmă nu făceau altceva decât să introducă, destul de voalat, este adevărat, ideea de *Diteism virtual*. După ce creștinismul reușise să triumfe asupra păgânismului, lăsând în urmă secole de martiraj, Arie și Eusebiu încercau să reintroducă, sub alt nume, cu o altă titulatură, zeii păgâni.

⁸Teodoret, *op. cit.*, I, 5, p. 36.

Pentru că ce altceva ar putea fi vehicularea unității numerice în interiorul dumnezeirii dacă nu o revitalizare a vechilor credințe păgâne? Dar, susținătorii unei asemenea învățături par să nu fi înțeles pericolul demersului lor.

Învățătura semiariană a lui Eusebiu

Este dificil de recompus învățătura unui ierarh atât de controversat, care a fost mai degrabă „organizatorul” mișcării ariene, decât „ideologul” ei, mai ales că din condeiul său nu ne-au rămas decât o scrisoare și două fragmente.

Scrisoarea este cea adresată lui Paulin, episcopul Tyrului, și poate fi considerată o adevărată declarație de credință a episcopului de Nicomidia⁹. Aici, Eusebiu se declară împotriva doctrinei a două *Principii Nenăscute* sau unui anume *Principiu* împărțit în două, sau care „suferă” o experiență corporală (σωμάτικον πέπονθος). Poziția lui era foarte clară: există Unul singur Nenăscut (ἀγεννητον) și Unul Născut (γεγονοχος) de El, dar nu din propria-și natură sau substanță (οὐσία), care nu are nicio legătură esențială cu El, nu este parte a esenței Sale, ci este creat ca toate celelalte (ἕτερον) în natura și puterea lui (δύναμις), fiind în asemănare (ὁμοιότητα) deplină în ceea ce privește mentalitatea (voința? dispoziția – διόθεσως) și puterea cu Cel care L-a făcut. Procesul creației lui (!) este indescriptibil prin cuvinte și incomprehensibil atât pentru oameni, cât și pentru toate puterile superioare oamenilor. De aceea, El este unic, dar, totuși, creat. Se observă foarte clar că Eusebiu evită folosirea expresiei *din nimic*. În concordanță cu textul vechi testamentar, de la Proverbe 8, 22, Fiul este creat, adus la existență, născut în ceea ce privește esența, tainica Sa natură neschimbabilă și asemănarea Sa cu Cel care L-a făcut.

Dar dacă se afirmă că Fiul este din Dumnezeu, aceasta trebuie să se înțeleagă că El este din El ca o parte a Lui sau ca o emanație din substanța Lui, deci el nu poate fi numit creat sau adus la existență. Pentru că ce vine din Cel Nenăscut (ἀγεννητον) nu poate fi creat, ci, la origine, Necreat.

Eusebiu este conștient de dilema în care se găsește, dar, consecvent liniei teologice pe care și-a asumat-o, racordează expresia „Fiul este din substanța Tatălui” la noțiunea generală de naștere

⁹ Vezi detalii la *Ibidem*, I, 6, pp. 37-39.

sau aducere la existență, în accepțiune biblică. Pentru Dumnezeu-Tatăl, a aduce ceva (sau pe cineva) la existență nu înseamnă a-i împrumuta ceva din esența Sa și își argumentează poziția prin comentarea unor pasaje vechi testamentare, și anume: Isaia 1, 2; Deuteronom 32, 18; Iov 38, 28, care ilustrează perfect ideea potrivit căreia toate cele despre care se spune că sunt aduse la existență acolo n-au nicio legătură cu natura (φύσις) Celui despre care se spune că le-a creat. Eusebiu merge mai departe și arată că toate acestea sunt create din voința Creatorului și nu din natura Sa.¹⁰ Extrapolând, ajunge la concluzia că nimic din ceea ce este creat nu participă în vreun fel la natura Creatorului, și deci nici Fiul. Se poate spune că el este din Tatăl, cu înțelesul de asemenea Tatălui, fără a uita că își datorează existența voinței libere a Acestuia și, totodată, că este mijlocitorul întregii creații. Eusebiu este, însă, destul de ambiguu atunci când afirmă: „Cât despre Dumnezeu, unele lucruri vin la existență fiind asemenea Lui, în chipul Lui prin Cuvântul, altele doar prin voință, însă toate vin prin El, aduse de El și din Dumnezeu”¹¹.

Primul fragment este păstrat de Sfântul Ambrosie al Milanului care ne spune că el ar fi fost parte a unei scrisori alcătuite de Eusebiu de Nicomidia și citite în cadrul lucrărilor Sinodului I Ecumenic de la Niceea. Nu se cunoaște, însă, nici destinatarul eventualei scrisori și nici de ce ea ar fi fost citită la sinod de o altă persoană, dacă autorul era prezent. Se poate să fi fost doar o intervenție orală pe care a făcut-o episcopul Nicomidiei în mijlocul dezbaterilor, iar unul dintre „grefierii” ședințelor să o fi consemnat ca pe una scrisă. Mai ales că modul în care ea este preluată de Ambrozie ar îmbrăca mai degrabă un caracter oral: „Dacă într-adevăr, noi spunem că Fiul lui Dumnezeu este Necreat, asta înseamnă că am început să declarăm că El este ομοούσιος cu Tatăl”¹².

Al doilea fragment se găsește citat în lucrarea unui adversar al său și al arianismului, în general, Sfântul Atanasie cel Mare, și s-ar

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Vezi comentariile asupra acestui scurt pasaj la: C. Stead, „Eusebius and the Council of Nicaea”, în *Journal of Theological Studies*, NS, 24 (1973), pp. 86-88; R.C. Gregg and D. E. L. Groh, *Early Arianism*, Londra, 1981, pp. 98-101; M. Wiles, *Working Papers*, Londra, 1976, p. 34.

¹² Vezi: Ambrose, *De Fide* III, 15. 125, în *Opera*, „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, ed. de C. Schenk, Viena, 1897.

putea obiecta asupra acurateții transducerii lui, însă el nu face decât să reia unul dintre raționamentele lui Eusebiu din *Scrisoarea către Paulin*, și anume: că ceea ce a fost creat n-a fost înainte de a veni la existență; că ceea ce a venit la existență are un început al ființării¹³.

Deși materialul păstrat de la Eusebiu este extrem de redus, este de ajuns pentru a realiza apropierea dintre teologiile lor. Și la unul, și la celălalt ideea fundamentală este incompatibilitatea neschimbabilității Tatălui cu cea de naștere a Fiului din propria Sa esență. Actul nașterii presupune prin el însuși o „întâietate temporală” a Tatălui față de Fiul, iar o eventuală comunicare a esenței Sale către Cel Născut, ar însemna o diviziune în sânul unității Dumnezeirii. Însăși, ceea ce este, pe de o parte, aberant, pe de alta, jignitor.

Mai mult, în ambele teologii apare contestarea vehementă a ideii potrivit căreia Dumnezeu ar putea „suferi” o experiență corporală. Toate aceste elemente doctrinare ne conduc la concluzia nu numai că Eusebiu ar fi putut împrumuta o parte din ideile lui Arie, ceea ce nu este exclus (oricum, așa cum s-a mai amintit, și le-a asumat), ci și că ele ar fi putut face parte din structura unei învățături de credință predate lor la Antiohia de către profesorul Lucian. Aceasta este o învățătură care se construia pe o diminuare a „capacității dumnezeiești” a Fiului întrupat în comparație cu atotputernicia Tatălui. Cu alte cuvinte, Tatăl era Dumnezeu adevărat, având toate însușirile la nivel absolut, pe când Fiul era un „dumnezeu mai mic”, unul din plan secundar, ale cărui calități erau limitate. De aceea, termenul ὁμοούσιος li se părea amândorura mai degrabă o impietate, decât un mijloc eficient de a putea exprima, într-un fel, inexprimabilul. Și tot de aceea, Eusebiu a reprezentat, poate, cel mai puternic susținător al lui Arie.

Pseudodiplomația unui episcop de curte

După ce Arie a fost găzduit la Nicomidia, a început un adevărat război al scrisorilor. Eusebiu însuși trebuie să fi scris la mai mulți episcopi cerându-le ajutor și sprijin pentru Arie și pentru toți

¹³ Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre sinoade*, 17, în col. PSB, vol. 16, EIBMBOR, București, 1988, p. 125: „Bine cugeți; roagă-te să cugete toți așa. Căci e vădit oricui că ceea ce e făcut nu era înainte de a se face. Ceea ce e făcut are un început al existenței”.

arienii din Alexandria și de pretutindeni. Alexandru, la rândul lui, se plânge de comportamentul lui Eusebiu într-o enciclică adresată clerului său¹⁴. Eusebiu nu scapă niciun prilej de a atrage mai mulți episcopi și clerici de partea sa. Toți cei care veneau la curte cu probleme oficiale, sau pur și simplu în vizită, erau abordați într-o manieră pe care numai el o cunoștea atât de bine, încât, de cele mai multe ori, aceștia nu realizau că s-au despărțit de Biserică și de adevărurile ei, și că au făcut o opțiune pentru care vor trebui să dea socoteală. În același timp, nu trebuie trecut cu vederea și faptul că un prieten la curtea imperială nu era așa ușor de făcut, iar Eusebiu reprezenta pentru majoritatea prototipul episcopului „realizat”, care nu se teme de nimic și de nimeni, având de partea sa o inteligență bine strunită de o diplomatie fină, amândouă dublate de un protectorat aproape fără fisură. Slăbiciunea omenească era tot atât de evidentă în fața puterii ca și astăzi, indiferent că ești simplu muritor, cleric mărunț, trăind o viață anonimă, sau dregător de stat sau bisericesc. Ambițiile cresc pe măsură ce înaintezi în a le cunoaște privilegiile. De aceea ierarhii care-l curtau pe Eusebiu de Nicomidia au un gram de înțelegere din partea noastră, fie și pentru că, fără îndoială, o parte dintre ei nu țineau neapărat să-și arate atașamentul față de „gruparea” care-l sprijinea pe Arie, ci, mai ales, că nu-i sunt potrivnici.

Eusebiu, pe lângă abilitatea-i recunoscută, era și un om lipsit de scrupule, neîndoielnic o „calitate” a timpului. Primejdia pândeia la orice ceas și un complot putea să se desfășoare în orice clipă. De aceea, trebuia să fie pregătit pentru orice, capabil să înfrunte orice situație.

Când a crezut că are destui prieteni pe care se poate baza a început să trimită scrisori de încurajare, dar și de consolidare a unui anumit tip de control, asemănător celui manifestat de puterea politică, însă cu mult mai fin, aproape imperceptibil. Următorul pas a fost să convoace un conciliu la Bitinia, în cadru căruia să se pronunțe, într-un chip oficial, asupra corectitudinii învățăturii de credință ariene. Pentru aceasta, a alcătuit o enciclică pe care a trimis-o tuturor ierarhilor, inclusiv lui Alexandru al Alexandriei (!), cerându-le să păstreze comuniunea cu arienii. Cu alte cuvinte, încerca să creeze un pol de presiune pentru reprimirea lui Arie în Biserică. Alexandru a primit însă și scrisori cu caracter contrar, să nu

¹⁴ Vezi supra-nota 7.

între în comuniune cu arienii și să nu le permită intrarea în Casa Domnului¹⁵. În acest moment, Eusebiu pare, mai degrabă, interesat în a-i dovedi lui Alexandru autoritatea pe care o are asupra scaunelor episcopale din afara jurisdicției sale, decât de rezolvarea propriu-zisă a statutului partidei ariene. Este greu de crezut că un om cu calitățile și experiența lui Eusebiu să nu fi înțeles care va fi rezultatul unui asemenea demers.

Nu avem date suplimentare despre perioada în care s-au desfășurat lucrurile în Bitinia, se pare însă că spre sfârșitul anului 319, pentru că nu la multă vreme după aceea Arie, împreună cu apropiații săi și „asistat” de Eusebiu, elaborează o declarație de credință, adresată episcopului Alexandru și datată 320¹⁶. Apoi, trimite mesageri către episcopii: Paulin de Tyr, Eusebiu Pamfil, conducătorul Bisericii Cezareii din Palestina și Patrophil de Scythopolis, cerându-le permisiunea pentru el însuși și o parte dintre susținătorii lui să formeze o comunitate în interiorul Bisericii pe care să o păstorească el. Episcopii din Palestina îi acordă acest drept, însă cu condiția ca gruparea respectivă să intre sub jurisdicția lui Alexandru, să facă pace și să i se supună ierarhului său¹⁷. Încă o încercare nereușită a lui Eusebiu, pentru că el a fost, cu certitudine, în spatele acestei stratageme.

Poate că era și un mod prin care episcopul din Nicomidia a încercat să-l necăjească permanent pe Alexandru, creând o grupare aparte – sub oblăduirea sa – cu scopul precis de a-l denigra și de a-i nesocoti autoritatea, neuitând niciodată afrontul pe care i l-a adus atunci când a devenit episcop de Nicomidia. Sigur, Arie nu gândea în același fel. Cert este că, dacă s-ar fi constituit o astfel de „Biserică”, am fi avut măcar o informație cât de mărunță. Se prea poate ca Arie

¹⁵ Vezi Sozomen, *Ecclesiastical History*, I, 15, în col. „TNPNF” vol. II, p. 252.

¹⁶ Scrisoarea a fost păstrată la Sfântul Atanasie cel Mare, în lucrarea *Despre sinoade*, 16, col. PSB, pp. 123-125; vezi și J. Stevenson, *op. cit.*, pp. 326-327. Potrivit lui Atanasie (*Despre Sinoade*, pp. 120-123) în această perioadă își compune el cântecele versificate, cunoscute sub numele de *Thalia*, și nu în perioada de sedere anterioară la Nicomidia așa cum s-a arătat mai sus. Pentru mai multe detalii vezi capitolul destinat lui Arie însuși. Ceea ce este interesat de consemnat este faptul că, oricum, Eusebiu trebuie să fi contribuit destul de substanțial la alcătuirea acestei lucrări și stilul ei vulgar să fi fost alegerea sa pentru a-l discredita pe Arie care, deși triumfător, rămânea oarecum într-un plan secundar.

¹⁷ Vezi *loc. cit.*, supra-nota 15.

să se fi reîntors în Alexandria și să formeze o grupare creștină dizidentă acolo, dar nici despre o acțiune de acest gen nu știm nimic.

Pe de altă parte, însă, arienii, conduși de vestitul Eusebiu, își înțelegeau acțiunile la palatul imperial și – se pare – că nu fără un oarecare succes, de vreme ce reușiseră chiar să-l acuze pe episcopul Alexandriei, de tot felul de fapte imorale care maculau demnitatea unui înalt cleric¹⁸. Erau doar minciuni, dar cum mai devreme sau mai târziu orice minciună necontracarată la timp poate să conducă la suspiciune, iar suspiciunea neînălăturată, sau tratată cu indiferență, se poate transforma în convingere, pericolul care plana asupra lui Alexandru și al Bisericii pe care o conducea era imens.

Atunci când împăratul Constantin l-a întrebat pe Eusebiu despre arianism, cerându-i anumite detalii, acesta pare să-i fi spus că este vorba doar despre o dispută de ordin filozofic, fără prea mare importanță, mai degrabă un fleac, și se va stinge de la sine.

Să fi crezut oare Eusebiu cu adevărat în liniștirea iminentă a frământărilor cu care se confrunta Biserica, ori încerca să câștige timp în fața suveranului pentru a-și coordona mai bine acțiunile? Este oarecum surprinzătoare această atitudine, dacă ne gândim la șiretenia care îl caracteriza, sau poate a fi considerat mai detașat de problema în sine îi dădea șansa să fie, de fapt, în miezul evenimentelor, știind că împăratul îi va solicita părerea în orice decizie se va hotărî să ia. Va ști cu un pas înaintea partidei adverse ce urma să se întâmple. Strateg prin formație, atunci când se va pune problema unei decizii care să-l dezavantajeze, își va căuta refugiu în pasivitate, iar în cazul uneia favorabile va ști să speculeze momentul la maxim, neuitând să-și aroge o parte din merite.

Deși nu este exclus ca el să fi fost chemat și chiar să „ajute” la alcătuirea enciclicei pe care împăratul o va trimite lui Alexandru și lui Arie, credem că n-a făcut-o¹⁹. Probabil era chiar la curent cu „simpatia” episcopului de Nicomidia. Era totuși împărat, trebuie să fi avut un sistem informațional bine pus la punct, nu numai în ceea ce privea problemele de ordin politic, dar și cele religioase care, la vremea aceea erau, uneori, chiar mai importante pentru stabilitatea imperiului.

¹⁸ Vezi *Scrisoarea lui Alexandru către Alexandru, episcopul Constantinopolului*, (în Teodoreț, *op. cit.*, I, 4, pp. 22-35).

¹⁹ M. Le de Tillemont susține că împăratul nu i-a cerut ajutorul lui Eusebiu (*op. cit.*, p. 227).

Eusebiu la Sinodul I Ecumenic de la Niceea

Înainte de deschiderea oficială a sinodului I ecumenic de la Niceea, în mai 325, au avut loc o serie de discuții neoficiale în care s-a analizat arianismul, iar Arie a trebuit să răspundă mai multor întrebări.²⁰

Nu cunoaștem activitatea lui Eusebiu de Nicomidia în acest timp, însă putem presupune că și el, la fel ca ceilalți episcopi angrenați, într-un fel sau altul, în disputa ariană, caută să convingă cât mai mulți participanți să i se alăture. Dată fiind poziția lui privilegiată de la curte și influența politică pe care o avea, nu ne îndoim că, dacă Arie trebuia să convingă în plan teologic, rămânând în prim plan, Eusebiu trebuia să asigure „logistica” unei operațiuni victorioase.

La sinod, chiar la început, împreună cu arienii, sau mai degrabă ca reprezentant oficial al lor, Eusebiu a prezentat un simbol de credință, pe care îl va fi elaborat cu maximă atenție pentru a „trece drept ortodox”, dar care, spre surprinderea și uluirea tuturor membrilor propriului grup, a fost respins de episcopii partidei celeilalte, considerat o adevărată blasfemie²¹.

Eustațiu, care este citat de Teodoret, spune că atunci când s-a întâmplat acest lucru, arienii s-au grăbit să-și condamne propria învățătură și să se semneze o eventuală regulă de credință. Membrii partidei conduse de Arie și Eusebiu de Nicomidia par să-și fi recăpătat calmul în momentul în care s-a trecut la elaborarea documentelor doctrinare, pentru că, de câte ori se propunea o anumită formulă, sau un anumit cuvânt, își făceau semne unul către celălalt, în sensul că toate pot fi interpretate într-un mod favorabil credinței

²⁰ Discuțiile respective trebuie să fi avut un dublu rol, și anume: pe de o parte să-i lămurească pe cei care erau mai puțin avizați în legătură cu desfășurarea evenimentelor anterioare convocării unei asemenea întruniri, unică până atunci în istoria creștinismului, și să-i familiarizeze cu diferențele de ordin doctrinar care urma să fie discutate, pe de altă parte, să încerce o împăcare a celor două partide aflate în conflict spre binele bisericii și a stabilității întregului imperiu. Acum, în cadrul acestor dezbateri puteau interveni și cei care nu reprezentau în chip oficial Bisericele lor, dar aveau cunoștințe teologice temeinice, capabili să sesizeze cu mai mare ușurință greșelile doctrinare sau doar cele lingvistice, așa cum era diacnul Atanasie, viitorul mare episcop de Alexandria (vezi Dr. Nicu Dumitrașcu, *Sfântul Atanasie cel Mare, în contextul controverselor ariene și post-ariene*, Cluj-Napoca, 1999, pp. 44-52).

²¹ Vezi Teodoret, *op. cit.*, I, 7, pp. 39-41.

lor. În cele din urmă, s-a ajuns la propunerea termenului ὁμοούσιος pentru a elimina orice incertitudine și pentru a stopa eventualele critici. Deși, de la intenție până la împlinire a fost cale lungă, totuși, odată cu introducerea acestui cuvânt în documentele discutate se putea înțelege mult mai clar cine și de ce parte este. Elaborarea simbolului de credință a fost încheiată pe 19 iunie și a fost semnat de toți participanții, cu excepția a doi dintre ei, Teonas al Marmaricai și Secundus de Ptolemaida²².

Ei au fost cinstiți și au fost trimiși în exil, pe când Eusebiu de Nicomidia și-a ascuns propriul crez și a semnat un altul în care nu credea. Mai mult, afirma că el n-a semnat condamnarea lui Arie²³. Dacă este să judecăm ironic, am putea spune că, într-adevăr, nu l-a condamnat pe Arie întrucât semnătura lui nu reprezenta și opțiunea lui sufletească. L-a condamnat în scris, dar îl susținea în gând.

Arie apare mai mult ocazional pe scena istoriei după încheierea Sinodului de la Niceea, dar el este întotdeauna folosit de Eusebiu ca un pion politic. De aceea, din ce în ce mai des, poziția celor doi părea a fi reconsiderată. Cine era Arie? Un simplu preot. Putea el oare să transforme o simplă controversă alexandrină, chiar locală, într-una cu consecințe inimaginabile pentru toată lumea creștină? Nimeni nu-i contesta calitățile, însă pare cam mult pentru un slujitor al altarului care, marcat poate de nereușita ascensiunii la un scaun episcopal, caută cu mintea lui sfredelitoare un motiv mai important pentru a arată lumii că îi era superior, cel puțin în ceea ce privea pregătirea teologică, episcopului care îi fusese preferat pentru scaunul apostolic din marea cetate a Alexandriei. Întotdeauna au existat gânditori mai mari decât episcopii lor printre preoții, teologii sau monahii unei anumite perioade istorice. Este de ajuns să amintim doar două cazuri celebre: Origen și Sfântul Maxim Mărturisitorul, dar asta nu înseamnă că toți au fost și mai înțelepți. Istoria a dovedit că Alexandru, deși nu a reprezentat o culme a teologiei vremii lui, a rămas în istoria creștinismului ca un apărător demn al valorilor tradiției creștine autentice, a contribuit la elaborarea unei doctrine viabile, inspirate, împreună cu ceilalți mari Părinți niceeni, pe când Arie este pentru

²² Philostorgiu spune că aceia care l-au semnat, din rândul simpatizanților lui Arie, au făcut-o în chip necinstit, înțelegând prin ὁμοούσιος de fapt ὁμοιούσιος. Merge chiar mai departe și afirmă că sora împăratului, Constanția, le-ar fi sugerat să nu semneze (în *Ecclesiastical History* 1: 9, cf. P. G., 65: 465).

²³ Cf. *The letter of Eusebius and Theognis to Constantine* (la Sozomen, *op. cit.*, II, 16, p. 268)

conștiința tuturor creștinilor un „proscris”, un personaj negativ. Pentru a ajunge la această „performanță” avea nevoie de ajutor, iar acesta i-a fost dat „cu mărinimie” de către Eusebiu de Nicomidia. Nu este mai potrivit să-l considerăm pe acesta din urma adevăratul lider al partidei arienilor? Istoria și urmașii săi par a susține acest punct de vedere.

Arie a fost numai *inspirația reală a arianismului*. Eusebiu avea nevoie de el și l-a găsit. Întreaga perioadă de timp ce a urmat Sinodului I Ecumenic de la Niceea l-a arătat pe episcopul Nicomidiei într-un slalom continuu printre jaloanele ridicate de propriile sale acțiuni defăimătoare. Era prototipul intrigantului de carieră, știind când trebuie să spună și ce anume, modificându-și atitudinea și mijloacele de expresie în funcție de interlocutor. Unul care nu se sfia să mintă și să calomnieze persoane care nici nu și-ar fi închipuit că un ierarh se poate preta la asemenea josnicii. Cea mai vizată personalitate a timpului a devenit, după urcarea pe scaunul episcopal din Alexandria, Sfântul Atanasie cel Mare. Era însă mult prea mult chiar și pentru încercatul Eusebiu.

Pe lângă toate umbrele acestea care îi definesc caracterul, întrezărim și o lumină, e adevărat cam difuză, ce scapă majorității cercetătorilor istoriei Bisericii primelor veacuri și, în special, celor preocupați de controversa ariană, și anume: curajul. Eusebiu ar fi putut să se retragă strategic sau să considere bătălia pierdută pentru totdeauna, fără să-și periclitizeze nici măcar pentru o clipă o carieră construită cu migală, cu trudă, cu teamă și neliniște, însă a preferat să-l susțină pe Arie chiar și atunci când a înțeles deznodământul²⁴.

²⁴ Ar fi nedrept însă să nu enumerăm alte câteva acțiuni ale sale care dovedesc curajul său (sau poate chiar îndrăzneala!): se pare că el este acel Eusebiu (și nu cel de Cezareea) care a cutezat să-i scrie o scrisoare Constanței, admonestând-o în legătură cu credința sa în Hristos (era totuși un membru al familiei imperiale, iar un asemenea gest ar fi putut avea consecințe grave); a însoțit-o, mai târziu, pe aceeași Constanța în misiunea ei de a-l convinge pe împăratul Constantin să fie binevoitor cu soțul său, Liciniu, informație confirmată de însuși Constantin, în scrisoarea pe care o trimite, după sinodul de la Niceea, nicomidienilor pentru a justifica depunerea lui Eusebiu – vezi subnota 27, mai jos – (cf. R. P. C. Hanson, *op. cit.*, p. 28); a încurajat răspândirea creștinismului dincolo de frontierele imperiului roman, în Armenia, în jurul Golfului Persic, sau printre goți (la R. Klein, *Constantius II und die christliche Kirche*, Tübingen, 1977, pp. 175-177, 218-220, 255-257. cf. R. P. C. Hanson, *op. cit.*, p. 29).

Istoria este plină de mistere, iar Eusebiu a știut să-și construiască unul²⁵. Oricum, dacă luăm în considerare cele afirmate mai sus, putem spune că în întreaga activitate a acestui om răutăcios, egoist și vicios, care nu s-ar fi dat în lături de la nimic care să-l apropie de atingerea scopului propus, curajul, chiar și acesta manifestat cu chibzuință, rămâne singura dâră luminoasă din viața sa.

Versatilitatea proverbială a lui Eusebiu

La câteva luni după încheierea lucrărilor Sinodului I Ecumenic, Eusebiu de Nicomidia, împreună cu Teognis de Niceea, au fost depuși din scaunele lor de împăratul Constantin, după toate probabilitățile în noiembrie 325²⁶. Depunerea acestora, în special a lui Eusebiu, fusese anticipată chiar de la început. Potrivit istoricului Philostorgiu, când a fost trimis în exil, Secundus de Ptolemaida i-ar fi adresat episcopului de Nicomidia următoarele cuvinte: „Tu ai scris, Eusebiu, pentru a nu fi surghiunit, dar cred cu toată convingerea în revelația pe care mi-a făcut-o Dumnezeu că în interval de un an și tu vei fi trimis în exil”²⁷, ceea ce s-a și întâmplat.

Vechii istorici diferă în relatările lor atunci când vorbesc despre motivele pentru care au fost depuși cei doi episcopi. Philostorgiu este de părere că împăratul i-a pedepsit, pentru că ei semnaseră documentele oficiale de la Niceea, în care își manifestau credința în cuvântul ὁμοούσιος, ca fiind cel mai potrivit pentru a înfățișa relația dumnezeiască dintre Tatăl și Fiul, dar ei întrețineau „sentimente confuze” cu privire la acesta²⁸. Cu alte cuvinte, într-un mod mai abrupt, semnaseră o declarație de credință pe care, în particular,

²⁵ Toate cele relatate la nota de mai sus par a contrasta teribil cu imaginea episcopului Eusebiu de Nicomidia, drept un personaj malefic pus doar în slujba răului, a corupției și a minciunii, ci mai degrabă o personalitate complexă, marcată de o mulțime de convulsii interioare.

²⁶ Philostorgiu susține că aceasta s-a întâmplat la trei luni după sinod (*op. cit.*, I, 10 cf. P. G. 65, 465), pe când Sozomen crede că a fost în timpul ultimelor întruniri de la Niceea (*op. cit.*, I, 21, pp. 255-256). *Scrisoarea lui Constantin către nicomidiieni, contra lui Eusebiu și Teognis* (la Teodoret, *op. cit.*, I, 20, pp. 64-66) arată că depunerea a avut loc după ce lucrările sinodului s-au încheiat, dându-i astfel dreptate lui Philostorgiu.

²⁷ Vezi traducerea lui E. Waldorf în *Bohn'ed. of Sozomen and Philostorgius*, Bohn, London, 1855, p. 433).

²⁸ La Philostorgiu, *op. cit.*, II, 1 (cf. P. G. 65: 465).

o repudiau. Sozomen, la rândul lui, are o altă istorioară, compatibilă cu cea amintită mai sus, în care, deși destul de confuz cu privire la această perioadă, imediat următoare încheierii lucrărilor sinodului niceean, afirma că Eusebiu și prietenul său, Teognis, l-au mituit pe notarul care ținea documentele oficiale ale hotărârilor luate acolo, ca să șteargă semnăturile lor, și că, de fapt, ei nu credeau în consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl²⁹.

De fapt, Eusebiu negase doctrina cu privire la ὁμοούσιος în fața împăratului, ceea ce i-a atras critica acestuia, interesat ca toți să se supună hotărârilor pentru binele Bisericii și al imperiului. Mai mult, și el și Teognis primiseră în comuniune mai mulți clerici alexandrini condamnați de sinod³⁰. Toate acestea la un loc (și altele mai puțin cunoscute) vor fi concurat în luarea deciziei împăratului cu privire la exilul celor doi³¹. Se pare că, la momentul scrierii acestei scrisori către Biserica din Nicomidia era tocmai pe punctul de a-l

²⁹ Vezi Sozomen, *op. cit.*, II, 21, pp. 271-272.

³⁰ Deși există și varianta ca cei sosiți la Nicomidia și protejați de episcopii în cauză să fi fost chiar Arie, împreună cu Secundus de Plolemaida și Teonas al Marmaricăi, cei mai devotați prieteni ai săi și ai cauzei ariene (cf. E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, Nachrichten von der Gessellschaft der Wissenschaften zu Gottingen, Phil.-Hist. Klasse, Heft 4, 1911, p. 378, n. 2), pare destul de puțin credibil, pentru că Arie fusese exilat în Iliricum (cf. G. Bardy, „Sur la reitération du Concile de Nicée 327”, în *Recherches de science religieuse*, 23, 1933, p. 439), și nu există nici o dovadă a întoarcerii sale „intempestive” în Nicomidia, extrem de periculoasă, de altfel. Presupunem că cei „adăpostiți” trebuie să fi fost susținători (mai puțin cunoscuți) ai partidei ariene care nu fuseseră anatematizați la Niceea și care puteau, în consecință, acum, să joace un rol important în menținerea spiritului treaz al adepților ereziarhului din Alexandria.

³¹ În scrisoarea sa adresată nicomidienilor (vezi: supra-nota 26), împăratul, după ce arată că Eusebiu și Teognis au fost exilați pentru că intraseră în comuniune cu o serie de clerici alexandrini depuși de sinod, ceea ce era o încălcare gravă a principiilor stabilite, se referă apoi la faptul că episcopul din Nicomidia, deși cunoștea interdicția proferării între simplii credincioși a învățăturilor anatematizate la Niceea, continuă să le răspândească. Îl acuză, de asemenea, de cruzime, de duplicitate și de dorința de dominare. Mai adaugă și faptul că l-a spionat în mai multe rânduri și că, în momente delicate pentru soarta imperiului și a sa personală nu i-a fost aproape, referindu-se în mod cert la atașamentul acestuia față de Liciniu și, poate, chiar de Constanția. În final, spune că are suficiente dovezi care să susțină aceste acuzații. Nu știm care au fost acele dovezi, pentru că nu s-au păstrat nicaieri, însă împăratul l-a intuit perfect. Și, totuși, nu peste mulți ani, Eusebiu va reîntra în grațiile lui Constantin.

exila, întrucât, spune el, „episcopul Eusebiu continua să-și expună doctrina care fusese condamnată public”, trimite persoane ca să mijlocească pentru el, să fie iertat și să i se permită să rămână în scaunul arhieresc de la Nicomidia³².

Totuși, credem ca Eusebiu și Teognis au avut la dispoziție destul timp ca să se decidă dacă să semneze sau nu anatema, ceea ce presupune faptul că anatema a fost redactată separat față de simbolul de credință. Și devine logică insistența lui Eusebiu pe lângă împărat ca să i se acorde iertarea. „Am semnat declarația de credință – pare a spune el – nu este necesar, în mod absolut, și semnarea anatemei ce o acompaniază.” Presupoziția aceasta vine în consonanță cu faptul că el a negat permanent condamnarea lui Arie.

De data aceasta însă abilitatea lui nu funcționează, este descoperit și este trimis în exil. În locul lui și al lui Teognis au fost ridicați alți episcopi dedicați cauzei și învățaturii niceene, Amphion și Chrestus³³.

Sozomen afirmă că împăratul s-a adresat în scris fiecărei biserici pe care o „lipsea” de ierarhul său³⁴. Dacă prin aceasta se înțelege că ar fi compus două scrisori separate, atunci cea adresată niceenilor s-a pierdut. Depunerea celor doi episcopi pare să se fi făcut în cadrul unor sinoade, deși, în scrisoarea lor de retractare³⁵. Eusebiu și Teognis se plâneau că au fost condamnați fără judecată, dacă mai era nevoie de convocarea unui sinod după ce la Niceea se stabiliseră niște reguli foarte clare³⁶.

La sfârșitul scrisorii lui către nicomidieni, împăratul Constantin avertizează că, dacă cineva îi pomenește pe cei condamnați, intră în comuniune cu ei în vreun fel ori vorbește în favoarea lor, va suporta la rândul ei o pedeapsă severă. Constantin era foarte hotărât să-și ducă la îndeplinire amenințarea pentru că, tot în același timp, îi adresează o epistolă și lui Teodot al Laodiceii³⁷, avertizându-l că

³² Vezi Teodoret, *op. cit.*, I, 19, p. 63.

³³ *Ibidem*; vezi și Sozomen, *op. cit.*, I, 21, pp. 255-256; Athanasius, *op. cit.*, 7, p. 104.

³⁴ Sozomen, *loc. cit.*, la supra-nota 33.

³⁵ Idem, *op. cit.*, II, 16, p. 268; Socrate, *op. cit.*, I, 14, p. 20.

³⁶ Chiar dacă au avut loc două sinoade, la Nicomidia și Niceea (puțin probabil) ele au avut ca obiectiv imediat depunerea celor doi episcopi menționați și numirea succesorilor lor, iar importanța lor este una de nivel local. De fapt, nici nu s-a păstrat vreo referință cu privire la o eventuală convocare a lor.

³⁷ Vezi J. Stevenson, *op. cit.*, pp. 374-375.

dacă continuă să comunice cu ereticii și să se solidarizeze cu ei, va avea aceeași soartă cu Eusebiu și Teognis.

Această grijă a împăratului pentru ca arianismul să fie estompat pe toate căile și, în special, această „politică epistolară” trebuie să fi fost întreținută de cineva de la curte, bun cunoscător al problemelor bisericești și al impactului hotărârilor niceene asupra lumii creștine. Cineva trebuia să vegheze asupra fiecărei mișcări a membrilor marcanți din partida ariană și a celor ce simpatizau din umbră cu aceștia. Era o persoană de mare încredere, verificată în timp, care participase la majoritatea acțiunilor ce priveau această dispută și care jucase chiar un rol de mijlocitor între puterea imperială, reprezentată de împărat, și cea ecleziastică, deținută de episcopi. Nu putea fi altul decât Osiu, bătrânul episcop de Cordoba, el însuși o istorie a Bisericii timpului³⁸.

Exilul și pregătirea revanșei

Sinodul se încheiase, Arie fusese anatematizat împreună cu prietenii lui, arianismul declarat erezie, victoria partidei ortodoxe sărbătorită în cadrul unui banchet imperial oferit de împărat, însă „bătălia” era departe de fi fost încheiată. Ea doar începuse cu adevărat.

Eusebiu de Cezareea a trimis o scrisoare Bisericii sale din care reieșea mai degrabă neîncrederea lui în simbolul de credință aprobat de un sinod niceean, decât susținerea necondiționată. Și nu era singurul care gândea așa. În spatele lui nu erau doar câțiva teologi nemulțumiți de hotărârile luate, ci un grup masiv de clerici importanți și creștini activi, buni cunoscători ai Scripturii și Tradiției, care nu credeau că formula $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma\ \tau\omega\ \Pi\alpha\tau\epsilon\rho\iota$ este cea mai indicată pentru a arăta relația dintre Tatăl și Fiul și, totodată, pentru a „liniști spiritele în Biserică”. În plus, unii dintre ei vedeau în ea o formă atenuată a sabelianismului.

Poate că toate aceste nelămuriri și contradicții ar fi rămas la stadiu de simple discuții, dacă n-ar fi existat o persoană de talia lui Eusebiu de Nicomidia, care a reușit să creeze o adevărată „coalitie” a nemulțumiților, a celor care obiectau împotriva termenului $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, pentru că erau arieni convinși, conservatori (aceia care

³⁸ Vezi Victor C. De Clercq, *Ossius of Cordova, a contribution to the history of the Constantinian period*, Catholic University of America Press, Washington, 1954, p. 285.

se împotrivesc oricărei decizii fie pozitive, fie negative, doar dintr-o pornire viscerală necontrolată), sau eclecticici care, în mod normal, se opuneau unor declarații de credință cu valoare universală, așa cum devenea cea de la Niceea. Eusebiu nu era interesat de motivele celor care i se alăturau, important era să creeze o „formațiune” cât mai puternică, cu ajutorul căreia să-și recapete poziția de la curte, pierdută în urma susținerii lui Arie. Dar n-o putea face decât tot prin intermediul arienilor, și anume prin recâștigarea pozițiilor lor de dinainte de exil, folosindu-se, ca mai mereu de altfel, de protecția și prietenia Constanției.

Se pare că nu este deloc străin de convocarea unei așa-zise a doua sesiuni a Sinodului Ecumenic de la Niceea, care ar fi avut loc în anul 337. Motivul acestei noi convocări l-ar fi constituit statutul și acțiunile meletienilor, însă în subsidiar s-ar fi rediscutat și cazul lui Arie și posibilitatea ca el să fie iertat. Această „teorie” a fost îmbrățișată de o parte dintre cercetătorii apuseni, de-a lungul timpului³⁹. Punctul de plecare în afirmarea existenței unei „continuări” a sinodului niceean a fost textul din *Viața lui Constantin cel Mare*, III, 23, unde Eusebiu spune că „peste tot era pace după conciliu numai printre egipteni continuau violențele”⁴⁰. Constantin a convocat ambele partide în fața sa și a acționat ca un mediator. Se pare că el n-a luat o decizie imediată, pentru că Eusebiu spune că împăratul și-a comunicat decizia printr-o scrisoare și a confirmat și sancționat (aprobat) canoanele sinodului⁴¹. Informația este suficientă pentru E. Schwartz pentru a susține cu tărie existența unei a doua sesiuni

³⁹ Din cauza informațiilor destul de sărace în această privință, poziția ortodocșilor a fost mai rezervată.

⁴⁰ Textul complet: „Dar pe când toți își aflaseră liniștea, singur Egiptul mai era răscolită de încleștările unei nestăvilite vrajbe; lucru care a început iarăși să-i dea împăratului de gândit (chiar dacă fără a-i trezi mânia). De aceea, el i-a înconjurat pe cei de-acolo cu toată cinstea, de parcă i-ar fi fost părinți (ba nu, ci mai curând ca și cum ar fi fost niște prooroci ai lui Dumnezeu!), **chemându-i pentru a doua oară în fața sa** și din nou mijlocind între unii și alții plin de răbdare; și iar i-a învrednicit de daruri; după care și-a făcut cunoscută hotărârea printr-o scrisoare în care întărea și pecetluia dogmele stabilite de sinod și îndemna stăruitor la armonie, astfel ca ei să nu mai dezbine Biserica și să o ferească de sfârșire, precum și ca ei să păstreze în gândurile lor amintirea hotărârii date de Dumnezeu” (în col. „PSB”, vol. 14, București, 1991, p. 136).

⁴¹ *Ibidem*.

a Sinodului de la Niceea, care s-a ocupat de problema meletienilor, dar, în final, a consemnat și rechemarea lui Arie și a celor doi prieteni și susținători ai săi, Eusebiu de Nicomidia și Teognis al Niceei⁴². De fapt – spune el –, *Scrisoarea lui Eusebiu și a lui Teognis* arată foarte limpede că Arie fusese iertat la sinodul respectiv⁴³. Argumentația lui se bazează și un element de ordin logic care presupunea că o hotărâre luată de un sinod nu putea fi abandonată decât în cadrul unui alt sinod⁴⁴. Pe de altă parte, chiar istoricii bisericești din vechime par a-i susține punctul de vedere.

Astfel, Socrate, referindu-se la pasajul respectiv, spune că, după sinod, populația din Egipt era într-o continuă agitație, existând pericolul unor sciziuni importante în sânul Bisericii. Circulau scrisori între episcopi, se dezbăteau probleme teologice legate de persoana Mântuitorului Hristos în stradă și, în special, de folosirea cuvântului ὁμοούσιος, care adusesse mai multă confuzie, decât claritate, cu privire la relația Fiului cu Tatăl. Chiar și episcopi neimplicați până atunci direct în dispută intraseră în polemică fără să cunoască foarte exact nici desfășurarea istorică a acesteia, nici fundamentul ei doctrinar.

Într-o atare situație nu este deloc imposibil ca să mai fi avut loc o altă adunare bisericească, ale cărei hotărâri să fie considerate sinodale⁴⁵. Sozomen spune că Meletie a acceptat și s-a supus deciziilor luate la Niceea, dar, când era pe moarte, l-a numit ca succesor pe un anume Ioan, care a redeschis controversa. Nu se știe cu exactitate când a murit Meletie, însă dacă ea s-a întâmplat în anul 337, atunci este explicabilă toată această stare explozivă din Egipt și, în special, din Alexandria. Oricum, la puțin timp după încheierea lucrărilor Sinodului I Ecumenic de la Niceea, meletienii făcuseră front comun (dacă nu public la început, ulterior fără nicio teamă) cu arienii împotriva lui Alexandru și al tuturor părinților niceeni de aceeași parte cu el⁴⁶. Atanasie este de părere că meletienii tulburau Biserica și înainte, și după sinod, iar când Eusebiu de Nicomidia a auzit despre

⁴² E. Schwartz, *op. cit.*, p. 377.

⁴³ *Ibidem*, p. 380.

⁴⁴ Raționamentul este corect, însă pentru perioada în care creștinismul devenise religia oficială a statului roman, nu în timpul lui Constantin, care înțelegea „sinodul” mai degrabă ca pe un alt tip de „curte” ale cărei decizii trebuiau sancționate de el însuși.

⁴⁵ Socrate, *op. cit.*, I, 23, pp. 26-27.

⁴⁶ Sozomen, *op. cit.*, II, 21 pp. 255-256.

aceasta și i-a făcut aliați⁴⁷. G. Bardy, un bun cunoscător al acestei perioade, nu este de acord cu opinia lui Schwartz, și afirmă că textul eusebian, care stă la baza întregii demonstrații a colegului său, nu se referă la mișcarea protestatară meletiană, ci mai degrabă la o simplă întâlnire a câtorva episcopi pentru a discuta „schisma meletiană”.

Cu alte cuvinte, nu este vorba despre „un sinod” sau o „a doua sesiune” a celui niceean, care avusese loc în 325, ci despre una dintre acele întâlniri ale „capilor” Bisericii, menite să aducă alte lămuriri cu privire la meletieni, așa cum se întâmpla frecvent și când subiectul discuțiilor îl reprezentau alte fracțiuni sau grupări creștine mai nesemnificative. De aceea, el consideră că *Scrisoarea lui Constantin* nu este alta decât aceea adresată Bisericii din Alexandria. În mod absolut normal, ea n-a fost trimisă imediat, ci la un timp după încheierea sinodului și manifesta bucuria împăratului de a fi reușit să se facă pace în Biserică, o pace la care el însuși contribuise din plin. Ea practic îi menționează doar pe arieni și nu vede niciun motiv pentru care n-ar fi fost scrisă după sinodul respectiv, ci a fost nevoie de convocarea altuia, care rămâne în totală obscuritate⁴⁸.

Un al text susceptibil de o astfel de interpretare, care să susțină, într-un fel, teoria unei a două sesiuni a sinodului niceean l-ar putea constitui *Apologia contra Arianos* 59, menționat în acest sens de Opitz⁴⁹.

Ce ar sta în favoarea teoriei? Informația că, la cinci luni înainte de moartea lui Alexandru, meletienii erau deja acceptați din nou în Biserică, pe când arienii nu. Atanasie n-ar fi putut menționa o sesiune a sinodului din 325, pentru că se știe că Alexandru a murit în 17 aprilie 328, iar Teodoret spune că acesta (episcopul Alexandriei) a murit la cinci luni după Sinodul de la Niceea (!)⁵⁰. Se pare că, oricum,

⁴⁷ Athanasius, *op. cit.*, 59, pp. 131-132. Este destul de probabil ca meletienii să fie cei mai gălăgioși, pentru că hotărârile Sinodului de la Niceea nu i-au privit în mod direct, deși și ei erau condamnați, așa încât și-au putut continua, într-o anumită măsură, protestele. Arienii trebuie să-i fi sprijinit în taină ca, mai târziu, să redevină pericolul numărul unu pentru Biserică.

⁴⁸ G. Bardy, *Sur la réitération...*, p. 433.

⁴⁹ H. G. Opitz, „Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zu Jahre 328”, în *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Giessen, 33, 1934, pp. 156-159.

⁵⁰ Vezi Teodoret, *op. cit.*, I, 26, p. 73; Pe aceeași linie se situează și Epifanie care spune că Alexandru a murit în același an în care s-a ținut sinodul (cf. *Adversus Haereses*, 69: 11), iar Socrate că aceasta s-a întâmplat la puțin timp după reabilitarea lui Teognis (*op. cit.*, I, 15, p. 20).

o adunare a episcopilor a avut loc și, se poate, ca ea să fi fost privită de unii chiar ca o parte, ca o continuare a sinodului ecumenic de la 325, întrucât se ocupă cam cu aceleași probleme. Data probabilă ar fi decembrie 327, iar locul, Nicomidia, în biserica cea nouă⁵¹, întrucât împăratul Constantin s-a aflat acolo în perioada iulie 327-martie 328⁵².

Ce ar fi împotriva teoriei? Fără îndoială, „tăcerea” lui Atanasie în legătură cu existența acestei noi sesiuni a sinodului niceean. Deși, ținând cont de poziția Sfântului Părinte pe tot parcursul controverselor ariene și neo-ariene, am putea să ne imaginăm că oricum el ar fi dezavuat orice decizie care îi reabilita pe Arie și pe Eusebiu de Nicomidia sau mai degrabă n-ar fi recunoscut autoritatea unei astfel de adunări de câțiva episcopi (!) ca parte (!) a marelui Sinod Ecumenic din 325. În consecință, s-ar putea obiecta că aceasta nu reprezintă un contraargument solid.

Studiul de față optează pentru existența unei „întâlniri” a unui număr de episcopi din Egipt, în perioada dintre Sinodul I Ecumenic de la Niceea, 325, și înălțarea pe scaunul apostolic al Alexandriei al Sfântului Atanasie, pe de o parte pe baza puținelor dovezi consemnate în scris, pe de altă parte, datorită confuziei și tulburărilor ce puseseră stăpânire pe Egipt și nevoii de solidaritate care trebuia să se alimenteze din unitatea tuturor. Deși este greu de reconstruit, în perspectivă istorică, perioada respectivă, trebuie să presupunem că, întruniți pentru a dezbate problemele generate de schismaticii meletieni, „sinodalii” se vor fi gândit, pentru aplanarea situației interne bisericești, și la reabilitarea lui Arie și a celor doi episcopi, Eusebiu și Teognis. Nu este exclus ca influența episcopului de la Nicomidia să fi pătruns între participanții la adunare și să fi fost una din cheile deciziilor luate. Rămâne, oricum, învăluită în mister această perioadă postniceeană atât de agitată.

⁵¹ Vezi Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin...*, III, 50 p. 145.

⁵² H. G. Opitz, *op. cit.*, p. 158. Philostorgiu crede că a fost o întâlnire la care au participat 250 de episcopi, însă credibilitatea acestei informații este alterată de o alta potrivit căreia, în cadrul aceluiași sinod, a fost condamnat și Eustațiu de Antiohia pe motive de factură morală (*op. cit.*, II, 7 cf. P. G. 65: 469 C). Este, în mod cert, vorba de o confuzie între sinodul de la Antiohia și aceasta, eventuala a doua sesiune a Sinodului de la Niceea, care a avut loc la Nicomidia (!).

Răzbunări episcopale

După trei ani, în 328, Eusebiu, împreună cu Teognis și Maris de Calcedon, sunt rechemati prin porunca împăratului⁵³ și începe pregătirea revanșei. Eusebiu și Teognis au alcătuit o scrisoare pe care au trimis-o apoi celor mai importanți episcopi ai momentului, în care își retractau învățăturile eretice și clamau iertarea și reprimirea în Biserică⁵⁴. Cei doi arătau în această epistolă că ei învață la fel ca toți ceilalți episcopi, că, după examinarea atentă a lui ὁμοούσιος, ei doresc să păstreze pacea în mijlocul fraților și că, de fapt, nu susțin niciun punct de vedere eretic. Spuneau că au semnat mărturisirea de credință de la Niceea, dar nu și anatema⁵⁵. Și nu din cauza unei

⁵³ Vezi Philostorgiu, *op. cit.*, II, 7 cf. P. G. 65:469; Socrate, *op. cit.*, I, 14, pp. 19-20.

⁵⁴ Vezi *loc. cit.*, la supra-nota 35.

⁵⁵ Autenticitatea acestei scrisori a fost pusă la îndoială tocmai din acest motiv. Cum au putut ei să semneze declarația de credință, dar nu și anatema, așa cum singuri recunosc! Sozomen crede că cei doi episcopi, Eusebiu și Teognis, au fost de acord cu semnarea celei dintâi, însă niciodată n-au subscris la depunerea lui Arie (în *op. cit.*, I, 21, pp. 255-256), pe când Philostorgiu susține că le-au semnat pe amândouă, însă au avut grijă ca în locul lui ὁμοούσιος să apară ὁμοιούσιος (în *op. cit.*, I, 9 cf. P. G. 65: 465), lucru destul de puțin probabil, totuși, pentru că nu credem că s-au făcut declarații individuale, ci toți membrii participanți la sinod au semnat un document comun (mai multe dacă ne referim și la anatema și canoane). Chiar dacă s-ar fi întâmplat așa, liderii partidei ortodoxe ar fi fost destul de vigilenți cu reprezentanții de frunte ai grupării ariene, așa cum, desigur, era Eusebiu de Nicomidia. S. Rogala (în *Die Anfänge des arianischen Streites*, Verlag von Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1907, pp. 80-81) atacă și el autenticitatea scrisorii din același motiv. Ar fi fost totuși posibil ca cei doi episcopi să fi reușit să se eschiveze de la semnarea celui de-al doilea act, anatema? Dacă da, atunci doar în două moduri: *primul*, au semnat „mărturisirea de credință niceeană” și, apoi, în starea de euforie care îi cuprinsese pe părinții Bisericii, datorată triumfului la care erau părtași, să fi lăsat pe seama „notarilor” sinodului colectarea semnăturilor participanților; se pune întrebarea însă: dacă s-a întâmplat așa, cum de nu s-a sesizat nimeni că în spațiile destinate semnăturilor celor doi rămăsese loc liber? (așa cum susține și K. Muller, în „Zu der Eingabe der Bischöfe Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nicaea and die(zweite) Synode von Nicaea”, în *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Gissen, 24, 1925, pp. 290-292); *al doilea*, nu s-au pregătit liste speciale cu numele fiecărui participant, ci s-au înaintat doar două documente conținând „simbolul de credință niceean” și anatema, urmând ca cei prezenți să-și treacă numele în dosul paginilor fără o ordine anume. În acest din urmă caz, ar fi putut să se producă omisiunea celor doi. Sigur, toate acestea sunt simple presupuneri care nu pot avea prea mare credibilitate.

credințe diferite, ci pentru că nu crezuseră că ceea ce se spusese despre Arie era adevărat. În final, amintesc că ei acceptă toate decretalele (canoanele) Sinodului de la Niceea, pentru că nu doresc să planeze asupra autenticității și corectitudinii credinței lor nici cea mai mică suspiciune și amintesc de posibila reprimire a lui Arie în sânul Bisericii⁵⁶.

Apoi, după plecarea episcopului Osiu de la curte, începe să se facă indispensabil împăratului, îi scrie corespondența, îi oferă consultanță în privința controverselor teologice și caută, așa cum făcuse și cu Arie înainte, susținerea unui teolog priceput, care să se potrivească punctelor lui de vedere, și îl găsește în persoana tânărului Asterie. Era însă destul de departe de momentul în care să atace deschis simbolul de credință de la Niceea. Era împăratul, căruia i se potrivea perfect rolul de împăciuitoare al Bisericii (îi și plăcuse), apoi câțiva mari ierarhi, care dețineau un control sever asupra eparhiilor lor respective nu numai pe linie bisericească, ci chiar și politică, între care Atanasie al Alexandriei, Eustație al Antiohiei și Marcel de Ancyra. Cel puțin, așa credea el atunci.

În primul rând, trebuia să-l convingă pe împărat că toți cei care conduc Bisericile cu autoritate sunt indezirabili și primejdioși, caracterul lor puternic și nestăpânit reprezenta un pericol nu doar pentru Biserică, dar și pentru Stat, iar aici miza pe reacția de autoapărare a împăratului. Știa că în fața unei asemenea provocări Constantin poate trece de partea lui. Trebuia doar timp și răbdare, iar lucrurile mergeau de la sine.

Primul căruia i-a pregătit căderea, în colaborare cu celălalt Eusebiu, de Cezareea, a fost Eustație al Antiohiei⁵⁷. Deși există mai multe

⁵⁶ Sozomen crede că Arie a fost rechemat din exil la scurt timp după Sinodul I Ecumenic de la Niceea, însă nu i s-a permis să revină în Alexandria (în *op. cit.*, 2, 16, pp. 268-269). Aceasta pare să fie *prima* (?) rechemare a lui Arie, despre care însă nu știm nici cum, nici când s-a întâmplat cu certitudine, și dacă s-a întâmplat, când și cum a fost condamnat el din nou și trimis în exil. Noi o cunoaștem, prin urmare, pe cea de-a doua, potrivit celor două scrisori care ni s-au păstrat, a lui Constantin către Arie și a acestuia din urmă (secondat de un urmaș întru ale credinței sale, Euzoius) către împărat.

⁵⁷ Eustație al Antiohiei este o figură proeminentă a vieții bisericești și a gândirii teologice a sfârșitului veacului al treilea și a primei părți a celui următor. Se știe că a fost mărturisitor în timpul împăratului Dioclețian și apoi episcop de Beroea. În anul 324 ajunge episcop de Antiohia și este prezent la sinodul ținut acolo în anul 325.

variante cu privire la motivele pentru care a fost condamnat și exilat în Tracia, în 330, cel mai plauzibil rămâne acela că a fost acuzat de sabelianism⁵⁸.

Următorul a fost chiar Sfântul Atanasie, care devenise episcop în 327, după moartea lui Alexandru, în cel mai important scaun episcopal din Egipt. Eusebiu de Nicomidia îi folosește pe meletieni pentru a-l acuza pe marele său rival. Acuzațiile par acum ridicole în comparație cu uriașa personalitate a episcopului alexandrin, dar atunci s-au dovedit destul de eficiente. Cea dintâi se referă la faptul că Atanasie ar fi impus o taxă egiptenilor pentru a furniza veșminte bisericilor⁵⁹, iar cea de-a doua că trimitea ajutoare în bani rebelilor din interiorul imperiului. Era o acuzație care trăda interesele economice ale provinciei Egiptului, cealaltă de ordin politic, extrem de

A fost, de asemenea, prezent la sinodul I ecumenic de la Niceea, ca adversar declarat al arianismului. Personalitate puternică, apropiat al lui Atanasie, a atras de partea sa, în Antiohia, mulți prieteni ca și adversari. Unii dintre aceștia din urmă vor ajunge, la rândul lor, episcopi și vor trece de partea eusebienilor, și vor lupta împotriva Bisericii și a învățăturii niceene. Pentru informații suplimentare cu privire la viața și opera sa, vezi: R. V. Sellers, *Eustathius of Antioch*, Cambridge, 1928; H. Chadwick, *The Fall of Eustathius of Antioch*, în „Journal of Theological Studies”, 49 (OS), 1948, pp. 27-35; M. Spanneut, *Recherches sur les ecrites d'Eustache d'Antioche*, Lille, 1948; Idem, *La Position theologique d'Eustache d'Antioche*, în „Journal of Theological Studies”, 5,(NS), 1954, pp. 220-22; A. Grillmeier, *Christ în Christian Tradition*, vol. I, trad. de John Bowden, ed. a II-a rev. 1975, pp. 296-301; R. P. C. Hanson, „The Fate of Eustathius of Antioch”, în *Zeithschrift fur Kirchengeschichte*, 95 (1984), 2, pp. 171-179.

⁵⁸ A fost condamnat în cadrul unui sinod care a avut loc chiar la Nicomidia, prezidat de episcopul Eusebiu de Cezareea (!), și exilat apoi de împăratul Constantin. Deși motivele exilării lui trec dincolo de planul teologic, mai degrabă în poziția sa antiariană manifestată fățiș, cei care au „instrumentat” cazul său au știut să folosească foarte bine inexactitățile din cadrul doctrinei sale. Partizan al formulei niceene care evidenția unitatea dumnezeirii, n-a avut nici cea mai mică rețineră în acceptarea lui ὁμοούσιος, nici în egalitatea Fiului cu Tatăl, însă a întâmpinat dificultăți în a înțelege distincția dintre cele două persoane treimice. De aceea, insistența sa asupra existenței unei singure realități (ὁποσώσις – încă nu se făcuse delimitarea noțiunii *esența* de ceea de *ipostas*; abia în a doua jumătate a secolului 4) în dumnezeire, și confuzia lui cu privire la distincția dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, l-ar îndrepta într-o anumită măsură spre sabelianism (vezi: R. P. C. Hanson, *The Search...*, p. 216). Există chiar varianta că acuzatorii lui ar fi angajat o „femeie ușoară” (o prostituată) ca să-l calomnieze și să-i distrugă reputația (detalii la Teodoret, *op. cit.*, pp. 66-67).

⁵⁹ Vezi L. Pullan, *The Church of the Fathers*, London, 1925, p. 247.

gravă, care putea să conducă chiar la pierderea vieții celui în cauză. Atanasie reușește să contracareze aceste acuze fabricate și să se apere cu succes în fața împăratului. Au urmat apoi altele legate de un incident care ar fi avut loc între doi preoți din eparhia sa, Macarie și Ischiras, terminat cu spargerea potirului în timpul săvârșirii tainei Euharistiei, de uciderea unui anume Arsenius, care apoi a fost descoperit în viață, toate fiind respinse de Atanasie, însă pregătind calea convocării unui sinod, la Tyr, în anul 335, în care să se discute situația episcopului de Alexandria⁶⁰. Situația în Biserică era extrem de confuză, Atanasie își susținea pe bună dreptate nevinovăția, Arie era reprimat în Biserică, considerat nevinovat, iar învățătura sa perfect ortodoxă, meletienii își reconsiderau poziția față de unul dintre ai lor care fusese considerat până atunci schismatic împreună cu comunitatea lui, iar eusebieni jubilau. În mijlocul acestor evenimente, care nu făceau decât să subrezească stabilitatea Bisericii, nu să o întărească, a sosit o scrisoare de la curtea imperială prin care împăratul îi convoca la Constantinopol. Cei doi Eusebiu, de Nicomidia și Cezareea, au venit împreună, acompaniați de mai tinerii lor tovarăși de credință, Valens și Ursacius, care vor prelua ulterior, după moartea sa, conducerea partidei eusebienilor și-i vor continua politica bisericească. În capitală au înnoit acuzele la adresa lui Atanasie, culminând cu una adânc ticluită, potrivit căreia episcopul alexandrin întârzie cu bună știință sosirea corăbiilor cu grâu din Egipt în capitală. În urma acestei acuzații, Sfântul Părinte va pleca în primul din cele cinci exiluri ale vieții sale, în anul 336, la Treveri, în Galia.

Următorul pe lista celor ce trebuiau înlăturați din scaunele lor episcopale pentru a nu mai constitui o piedică în calea reabilitării

⁶⁰ Se pare că Atanasie, după ce l-a găsit pe acel Arsenius ascuns de frica celor care îl plătiseră să dispară, ca să-l poată acuza pe episcop de crimă, a pregătit momentul apărării într-un chip teatral, și anume: când s-a spus despre el că l-ar fi omorât pe acel om pentru a-i tăia mâinile și a i le folosi în magie, l-a adus pe Arsenius în fața auditoriului și l-a pus să întindă mâinile cu încetinitorul, una către una, exclamând: „Oare Dumnezeu a înzestrat pe om cu mai mult de două mâini?”. Eusebieni au reacționat neașteptat, spunând că ceea ce face el acum cu acest om este hipnotism, este o iluzie, și au cerut să nu se ia în considerație și să se treacă la următoarea acuzație. (*Ibidem*, pp. 247-248). Deși pare mai mult o legendă, ea reflectă, pe de o parte, „simplitatea” unei judecăți de la vremea aceea și posibilitatea ca, deși te aperi cu „elemente concrete”, ele să nu fie luate în seamă. Dorința de a vedea un om judecat și condamnat era mai importantă decât evidența dovezilor respective.

arianismului și, mai ales, a redobândirii poziției de lider „neoficial” al Bisericii de către Eusebiu de Nicomidia era Marcel de Ancira⁶¹, un alt apropiat al lui Atanasie. O ocazie nesperată i-a dat-o chiar cel în cauză, neparticipând la sinodul de la Ierusalim.

Eusebiu a prezentat acest act al lui Marcel ca pe un semn de ne-supunere și chiar o insultă adusă împăratului. Ca urmare, nu după multă vreme (în 336), este condamnat la Constantinopol și trimis în exil. La fel ca și în cazul lui Eustațiu, eusebieni au știut să speculeze „nesiguranța” doctrinei lui și l-au acuzat de sabelianism⁶².

Triumful târziu și amar al lui Eusebiu

Eusebiu era acum în culmea gloriei, transformase înfrângerea într-o victorie fără precedent și își recăpătase nu numai poziția „imperială”, dar și stima celorlalți episcopi devotați cauzei lui, care îl vedeau ca pe un adevărat salvator al Bisericii, unul providențial⁶³. Arie a fost adus în Constantinopol, iar eusebieni declarau că îl vor forța pe episcopul capitalei să-l primească în Biserică și să se împărtășească din același potir.

Voia lui Dumnezeu a fost alta și Arie n-a mai apucat să stârnească o nouă furtună, sfârșindu-și viața în mod subit. Învățătura lui căpătase însă concretețe și va supraviețui încă multă vreme prin diverse grupări care îl revendicau drept sursă primordială.

⁶¹ Pentru mai multe informații despre Marcel, vezi A. von Harnack, *History of Dogma*, IV, Londra, 1899, 65-66; H. M. Gwatkin, *The Arian Controversy*, Londra, 1908, pp. 53-55; W. G. Gericke, *Marcell von Ancyra*, Halle, 1940, pp. 28-70; A. Grillmeier, *The Search...*, p. 274; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975, pp. 66-71.

⁶² Marcel sublinia unitatea dumnezeirii prin folosirea în chip confuz a termenilor ὁμοούσιος și ὁμοίᾳ care conducea la o negare a Trinității și, în consecință, a faptului că Fiul lui Dumnezeu Și-a asumat umanitatea noastră făcând-o proprie Sieși, numindu-L: Domnul Omului. Cuvântul lui Dumnezeu n-a fost „personal” înainte de întrupare, de aceea el îi atribuie titlul de *Fiul* sau *Chipul lui Dumnezeu* doar Mântuitorului întrupat.

Marcel avea, de asemenea, o învățătură originală cu privire la Împărăția Fiului căreia îi prevedea un sfârșit.

⁶³ Însuși Eusebiu de Cezareea îl prețuia într-atât, încât îl numea „cel Mare” (vezi *Adversus Marcellum*, I. 4. 17-18, în ‘G. S. C’, ed. E. Klostermann [rev. de G. C. Hansen], 1972, cf. R.P.C. Hanson, *The Search...*, p. 29).

Eusebiu era, fără îndoială, personalitatea eclesiastică numărul unu, lucru confirmat și prin botezul pe care i l-a administrat lui Constantin pe patul de moarte.

După moartea împăratului, în 337, întreaga lume creștină a imperiului intra în dispută. Fiii lui Constantin susțin fiecare învățătura mărturisită de majoritatea episcopilor din partea lor de imperiu și își recheamă clericii care fuseseră exilați în ultimii ani de domnie ai tatălui lor. În Răsărit, însă, era Eusebiu și, prin urmare, permisiunea de reîntoarcere a fost înțeleasă diferit. El nu l-a lăsat pe Pavel să-și reocupe scaunul episcopal din capitală, pentru că îl dorea el însuși⁶⁴. Era încununarea unei cariere de diplomatie religioasă pe care o începuse cu multă vreme în urmă. Astfel că, în anul 339, a devenit episcopul Constantinopolului. Cel mai puternic episcop în chip oficial din toată Biserica de Răsărit.

Ultimii ani ai unei vieți puse sub semnul intereselor personale

În perioada de convulsii, începută în ultimii ani ai lui Constantin și accentuată sub fiii săi, arienii (indiferent sub ce nume au activat) au fost favorizați de puterea imperială. Astfel că în 10 ani de la Sinodul I Ecumenic toți susținătorii simbolului de credință niceean au fost depuși și exilați. Celor deja amintiți li s-au adăugat: Asclepas de Gaza, Euphrantion de Balanea, Cymatius de Paltus, Carterius de Antarados, Eutropius de Adrianopole și succesorul lui Lucius⁶⁵. Este în general acceptat faptul că în spatele întregii conspirații a stat Eusebiu de Nicomidia. El era deja liderul unei „partide”, recunoscute în istorie sub numele de „eusebieni”, dar, de fapt, coordona din umbră toate acțiunile grupărilor care s-au declarat împotriva hotărârilor de la Niceea. Nu există evidențe certe ale participării sale aproape în nici un caz de depunere, nici că ar fi fost „spiritul” revanșard al conciliului de la Tyr, din 335, dar că a acționat

⁶⁴ Paul s-a întors din exil, la fel ca toți ceilalți episcopi la moartea lui Constantin, însă la foarte scurt timp este acuzat de un preot Macedonie, din îndemnul și sub protecția lui Eusebiu – nu se cunoaște precis cauza acestei acuzații – și retrimis în surghiun (cf. R. P. C. Hanson, *The Search...*, pp. 280-281).

⁶⁵ Athanasius, *Apologia de Fuga Sua* 3, p. 256, și *Historia Arianorum ad Monachos* 4, în col. și vol. cit., p. 271.

ca o „eminență cenușie” pentru promovarea intereselor ariene (și, fără îndoială, ale lui însuși) este un lucru aprobat în chip tacit de toți istoricii mai vechi sau mai noi⁶⁶. Până la moartea sa, survenită, probabil, în 341, el a reușit să câștige un control quasi-general asupra întregii activități bisericești din Răsărit și, asistat de un număr considerabil de alți episcopi care îi îmbrățișau ideile, a făcut toate eforturile să-i îndepărteze din funcții pe toți cei care i se opuneau pentru ca, în final, să înlocuiască simbolul de credință de la Niceea cu o altă declarație de credință cu conținut arian. Momentul era propice, locul nu putea fi altul decât însăși Nicomidia, iar ocazia era dată de sfîntirea noii Biserici ridicate acolo de Constantiu⁶⁷. Spiritul acestei întruniri trebuie să fi fost Eusebiu, acum episcop al Constantinopolului, asistat de Acaciu, noul episcop al Cezareii din Palestina, care îi succedase în scaun celui alt Eusebiu, mort cu un an în urmă⁶⁸. Împăratul Constantiu a luat parte la sinod, temându-se de schimbări radicale în doctrina Bisericii și în componența colegiului episcopilor răsăriteni. Sinodul a elaborat trei „declarații de credință”, iar peste câteva luni, în cadrul unei alte ședințe (probabil și cu o componență diferită a participanților) o a patra. Cea mai importantă dintre ele este a doua, cunoscută și sub numele de „declarația sfîntirii (închinării)”⁶⁹, aparținând fracțiunii celei mai moderate dintre arieni. Mare parte a ei are un conținut asemănător celui niceean, însă omite, așa cum era de așteptat, ὁμοούσιος, și condamnă, într-un mod ambiguu, învățătura potrivit căreia Fiul este o creatură ca toate celelalte creaturi, dar care nu neagă foarte clar o alta că este cea mai înaltă dintre toate creaturile lui Dumnezeu, diferită de ele prin aceea că este instrumentul creației Tatălui, dar, totuși, o creatură pe care Tatăl o poate distruge⁷⁰.

⁶⁶ R. P. C. Hanson, *The Search...*, p. 279.

⁶⁷ Cândva între lunile mai și septembrie 341 (cf. *Ibidem*, p. 284).

⁶⁸ Au mai participat, între cei 90 de episcopi, Grigorie al Alexandriei (nimeni altul decât cel impus în locul Sfântului Atanasie aflat în exil), Gheoghe de Laodiceea, Eudoxiu de Germanicia, Patrophil de Scythopolis, Teodor de Heraclea, Narcis de Neronias sau Dianiu de Cezareea Capadociei. Este incertă prezența renumitului teolog Asterie (*Ibidem*).

⁶⁹ L. Pullan, *op. cit.*, p. 252.

⁷⁰ Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Sinoade*, 23, pp. 131-132.

Cea de-a patra declarație de credință critică învățătura lui Marcel de Ancyra și anatema niceeană prin care Arie (și învățătura sa cu privire la statutul Fiului și al relației Lui cu Tatăl) fusese condamnat. Nu se știe cu exactitatea când a murit Eusebiu, înainte sau după alcătuirea acestei ultime mărturisiri de credință. Cert este că după acest moment se va mai auzi despre el doar prin gruparea care-i poartă numele, a „eusebienilor”.

Gândirea sinoadelor

*Prof. univ. dr. Sergiu TOEAN,
Universitatea Dunărea de Jos Galați*

1. Precizări conceptuale

Ce înseamnă „sinod”? Minunatul „Dicționar” al lui Bailly ne copleșește, pur și simplu, cu semnificații.

În primă instanță, cuvântul înseamnă „adunare”, „reuniune”. Mai departe, se trece la nuanțe: „adunare de persoane”, „prezentare simultană a părților în fața unui tribunal”, „asociație politică”, „adunare generală”, „adunarea în vederea unor dezbateri literare sau filosofice”, „adunare religioasă”, „unire intimă”, „întâlnire”, „angajament”, „luptă”, „conjuncție a astrelor”, „trecere”, „strâmtoare” și, în fine, „tovarăș sau tovarășie de drum”.

Care dintre toate acestea s-ar potrivi „sinodului” așa cum ne interesează pe noi? Ei bine, toate la un loc. Adică sinodul creștin a fost o adunare de persoane, cu scop de dezbateri și decizie teologică, filosofică, literară și organizatorică, având caracter politic și religios, presupunând angajament și luptă, prezentare în fața unei autorități supreme profano-sacre (Împăratul) și pe deplin sacre (Dumnezeu Însuși), convocate în vederea trecerii peste un moment de mare strâmtoare.

În ceea ce privește atributul „ecumenic” (asupra căruia ne vom apleca, mai departe, cu precădere) vine de la grecescul „oikumene” care înseamnă „pământ locuit și cultivat”, „pământul întreg”, „universul”, „pământul grecesc” sau, în fine, „Imperiul roman”¹.

Deci, Sinodul ecumenic înseamnă, pe lângă ceea ce am reținut pentru „sinod” din „Dicționarul” lui Bailly, o adunare care, cel puțin în intenție, reprezintă glasul Bisericilor lui Hristos din întreaga lume.

¹G. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, 1996, p. 1356 și 1864.

Pe lângă dimensiunea „universală”, Sinodul ecumenic mai avea următoarele caracteristici:

1. se convoacă de către Împărat care, la urmă, îi întărește și validează deciziile;
2. în probleme doctrinare, dă decizii împotriva cuiva sau a ceva care afectează viața Bisericii, în ansamblu;
3. lucrează sub asistența Sfântului Duh;
4. numai un asemenea Sinod poate conserva anumite învățături drept dogme.

Și acum, precizări...

Din momentul în care Biserica a devenit aproape total congruentă cu Statul, orice tulburare în Biserică (fie și pe temele cele mai abstracte: deoființimea, diofizitismul, diotelitismul etc.) reprezenta un pericol pentru Stat. De aceea, Împărații (mai mult sau mai puțin „teologi” sau evlavioși) dădeau mare importanță Sinoadelor pentru a-și aplica politica proprie sau pentru a asigura stabilitatea Statului sau pentru ambele.

Biserica Răsăriteană Ortodoxă recunoaște „ecumenice” doar 7 Sinoade. Acestea, pe rând, au dogmatizat contra: I. arienilor; II. pneumatomahilor; III. nestorienilor; IV. monofiziților; V. defăimătorilor învățăturii Sfântului Chiril; VI. monoteliților; VII. prigonitorilor icoanelor².

Despre „dogmă” s-au scris rafturi întregi de bibliotecă: „definiția”, „esența”, „natura”, „ființa” dogmei. La noi, recomandăm: Stăniloae și Chițescu. Cu căldură!

În rezumat, „dogma” este o învățătură consacrată de un Sinod Ecumenic, sub asistența Sfântului Duh, învățătură care se bucură de maximă autoritate, al cărui adevăr nu poate fi contestat (integral sau parțial) ci, doar, predat, tălmăcit, adâncit.

În literatura dogmatică ortodoxă s-au purtat dispute pe tema dacă criteriul consacrării de către un Sinod Ecumenic trebuie să fie unul sine qua non pentru dogmă. Unii spun că-i „musai”, alții că nu. Personal nu mă pronunț, dar, oricât de mult ne-ar ispiti „nu”-ul, socotim că fără sinoade (bune-rele cum or fi fost, mai mult sau mai puțin politizate etc.) este greu (chiar imposibil) de găsit o autoritate dogmatizantă similară (în legitimitate). Astfel, ajungem la inflație

² Vezi *Hotărârile Sfintelor Sinoade Ecumenice*, Editura „Sfântul Nectarie”, 2003.

dogmatică, pe cale de consecință la de-valorizare. Și poate să apară chiar întrebarea: la ce bun dogmele? Dar asta este altă poveste...

În același context, se vorbește de teologumenă, o învățătură care își găsește fundamentarea în Scriptură și Tradiție dar care nu s-a învrednicit de o consacrare sinodal-ecumenică (pentru că, de exemplu, s-a formulat după ultimul Sinod Ecumenic), bucurându-se astfel de o autoritate mai slabă decât dogma. De asemenea, se mai întâlnește opinia teologică, o învățătură, adică, ce își are izvorul în puterea speculativă a teologului; fără prea multă fundamentare scripturală, tradițională sau sinodală dar care nu contrazice nici o învățătură care are o asemenea fundamentare. De reținut este faptul că nu erezia urmează dogmei (pe care ar încălca-o) ci, invers, dogma se formulează ca o stavilă (*horos*) în calea rătăcirii doctrinare.

Pe lângă cele „ecumenice”, de mare importanță au mai fost sinoadele locale (cu autoritate circumscrisă unei cetăți sau provincii imperiale) sau sinoadele *endemusa* (se organizau ad hoc, sub presiunea urgenței temei, cu ierarhii care, la un moment dat, se găseau în Capitală).

2. Cele șapte care au zguduit Estul

I. Primul Sinod Ecumenic s-a convocat, în 325, la Niceea, de către Împăratul Constantin (încă necreștinat), dar îngrijorat de tulburarea iscată în Biserică și în imperiu de învățătura lui Arie care nega co-naturalitatea Fiului (din Treime) cu Tatăl. Deci Fiul este mai mic decât Tatăl, ontologic vorbind. Deci Fiul este creatură din nimic, neavând aceeași natură cu Tatăl (doar acesta fiind necreat). Scopul creării Fiului este crearea lumii pe care Tatăl, binele în condiție absolută, nu o poate crea direct. Toate acestea se răsfrâng asupra lui Iisus Hristos care are cel mult o origine divină, nu și o natură divină. El poate fi numit „Dumnezeu” doar prin adopție, nu prin natură.

Acum, cu acest prilej, se conturează și doctrina care îl numește pe Împărat „is-apostolos” („cel asemenea cu Apostolii”), „episcop pentru treburile din afară ale Bisericii” sau „împreună-slujitor cu episcopii”³.

³Eusebiu, *Vita Constantini*, IV, 211 și III, 12.

Cei mai străluciți teologi ai momentului sunt prezenți la Sinod, dar cel care a excelat a fost diaconul Atanasie din Alexandria care va demonta toată construcția doctrinară a lui Arie. Pentru aceasta va primi titulatura de „Părinte al ortodoxiei”. Asupra lui vom adăsta mai la vale...

Documentul final al Sinodului consacra deoființimea Fiului cu Tatăl; faptul că Fiul este născut și nu făcut (creat); că este co-participant egal cu Tatăl la crearea lumii; că a luat trup (natură) uman, în care a pățimit, a murit, a înviat, S-a înălțat și Va veni iarăși întru Judecata viilor și morților; și anatemizează pe cei care admit că a fost un timp în care Fiul nu a fost, că este creatură, că este o creatură din nimic sau din altă substanță decât cea divină.

Avem, deci, prima parte a „Crezului” până la învățătura despre Sfântul Duh. Acest prim Sinod Ecumenic are un loc aparte în istorie. „Fiecare sinod care a urmat, oricât de important ar fi fost, urma să pretindă că explică Crezul niceean, și nu că adaugă la el”⁴.

II. Al doilea Sinod Ecumenic a fost convocat, în 381, la Constantinopol, de către Împăratul Teodosie cel Mare se vorbea de „un război civil de sorginte teologică”⁵. Arianismul nu sucombese la 325. Însuși Constantin cel Mare, în urma unei cumplite drame personale, se convertește la creștinismul arian. Majoritatea împăraților care i-au urmat în secolul IV fuseseră arieni. Marea cotitură avea să se producă odată cu Teodosie.

Să mai spunem că arianismul propriu-zis hristologic a avut consecințe și în pneumatologie. Adică a apărut o teorie care, deși afirma deoființimea Fiului cu Tatăl, nega Sfântului Duh această calitate căruia i se afirma caracterul creatural și i se recunoștea superioritatea doar în registrul ontologic al îngerilor. Acestora li s-a spus „pneumatomahi” („luptători cu Duhul”) sau „macedonieni” (de la numele unuia dintre exponenți).

Dar momentul istoric era marcat și de o altă provocare doctrinară. Unul dintre cei mai străluciți cărturari creștini ai vremii, Apolinarie din Laodiceea (născut în 392), din dorința nobilă de a îngropa arianismul, căzuse în cealaltă extremă. Mai întâi, pe urmele lui Platon, a gândit ființarea umană ca trihotomică: trup, suflet și suflet

⁴ J. Hill, *Istoria gândirii creștine*, trad. de T. Manta, Editura Casa Cărții, 2007, p. 63.

⁵ *Ibidem*, p. 72.

rațional. Apoi, pentru a sublinia mai apăsător deoființimea Fiului cu Tatăl, a opinat că, în ipostasul lui Hristos, doar trupul și sufletul nerațional erau umane, „sufletul rațional fiind înlocuit de însuși Logosul divin”. Și unde este problema? În aceea că Hristos nu și-a asumat întreaga omenitate și, pe cale de consecință, nu toată firea umană se mântuiește prin Hristos, ci numai o parte din ei.

Acest al doilea Sinod Ecumenic s-a remarcat și prin scandalul organizatoric, în special în ceea ce privește „prezidenția”. Primul „prezident”, Meletie de Antohia, a murit în timpul lucrărilor, urmându-i Sfântul Grigorie Teologul (cunoscut și ca „de Nazianz”), arhiepiscopul Capitalei. Contestat violent de ierarhii alexandrini, Grigorie s-a retras și din „prezidenție” și din arhiepiscopie; i-a urmat, în ambele demnități, Nectarie, ajuns aici din condiția de catahumen.

Sinodul va completa și definitivă „Crezul” cu articolele cunoscute despre Sfântul Duh (pentru a-i combate pe pneumatomași), cu cele despre Biserică, botez, înviere și viața de veci. De aceea, „Crezului” i se mai opune și „Simbolul niceo-constantinopolitan”. De asemenea, împotriva nefericitului (poate neînțeleșului) Apolinarie, s-a proclamat deplina în-om-enire a Fiului.

La același Sinod, s-a remarcat Epifanie din Salamina, specialist în „detectarea ereziilor”, întru care se antrenase împotriva pustnicilor egipteni, cel care, în fața împărăției pământești, va contribui la prigonirea Sfântului Ioan Gură de Aur, două decenii mai târziu. Ar trebui subliniate două aspecte. La acest Sinod, s-a luat o decizie de maximă importanță privind rangul Bisericii Capitalei. Aceasta a fost plasată imediat după cea a Romei și mai presus decât cele răsăritene (Alexandria, Antiohia și Ierusalim). A fost mare nemulțumire și la Roma și în Răsărit.

Pe de altă parte, ținând seama de absența de la lucrări a reprezentanților apuseni și alexandrini, în timp s-au exprimat îndoieli asupra caracterului „ecumenic” al acestui Sinod.

III. Al treilea Sinod Ecumenic a fost convocat în 431, la Efes, de către Împăratul Teodosie al-II-lea („cel mic”).

Primele două Sinoade Ecumenice nu lămuriseră cum s-au unit, în ipostasul unic al lui Hristos, cele două naturi: divină și umană. Alexandrinii susțineau caracterul real al acestei uniri. Antiohienii (tot timpul în stare de confruntare cu teologii din Orașul lui Alexandru) nu acceptau decât o unire morală a celor două firi.

Ei bine, explozia s-a produs când Nestorie, „antiohian” de formație, ajuns arhiepiscopul Capitalei, încercând (ca omul) să explice „logic” supra-logicul, a opinat că, dată fiind dualitatea naturală, în Hristos trebuie să avem și o dualitate de persoane (dioprosopism). Dar și mai gravă a fost concluzia că, având în Hristos două persoane (divină și umană), Maicii Domnului nu i se cuvenea numirea de „Născătoare de Dumnezeu”, ci doar de „Născătoare de om” sau „Născătoare de Hristos”.

În ceea ce privește atitudinea față de Nestorie, Curtea imperială era împărțită: Împăratul Teodosie II și consoarta erau „nestorienii” iar sora Împăratului, Pulcheria, anti-„nestoriană”.

Acum intră în scenă unul dintre marii Părinți ai Bisericii, impunător (ca savant teolog) și controversat (ca ierarh și om politic): Sfântul Chiril Alexandrinul (m. 444). El elaborează cele mai consistente texte anti-nestoriene, în special *Cele 12 anatematisme*. Reacția „antiohienilor” a fost dură, acuzându-l pe Sfântul Chiril de „apolinarism”.

Astfel s-a ajuns, din nou, la Sinodul Ecumenic, la cererea lui Nestorie. Roma (prin episcopul ei de atunci, Celestin) l-a atacat, și ea, pe Nestorie. S-a încercat, chiar, consultarea celui mai mare teolog al vremii (și unul dintre cei mai străluciți din istorie): Fericitul Augustin. Numai că murise de un an.

A fost, de departe, Sinodul cel mai marcat de violență.

Nestorie a încercat amânarea începerii lucrărilor până la venirea celui mai important aliat din Antiohia. După un timp, Chiril va porni Sinodul, numai cu adepții lui și va anatemiza pe Nestorie. Odată sosit la Efes, Ioan de Antiohia va declara nulitatea a tot ce se întâmplase până la venirea lui. Venirea delegaților romani va înclina, din nou, balanța în favoarea lui Chiril.

Problema acum nu este a „ecumenicității”, ci a „numărului”. De fapt, câte Sinoade avem la Efes, în 431? Unul sau două (unul nestorian și unul chirilian)? Sau nici unul?

Oricum, alături de nestorianism, Sinodul III Ecumenic va condamna și doctrina lui Pelagius (m. 418), cu care se luptase mai demult și Augustin. Pelagius susținea că, prin căderea în păcat a proto-părinților, natura umană a fost prea puțin afectată astfel încât pentru mântuire nu este tocmai necesar harul divin ci doar faptele bune, operate prin buna utilizare a liberului arbitru. Concepția ortodoxă

arată că mântuirea atârnă atât de fapta (umană), cât și de harul (divin), acesta punând chiar început mântuirii.

Tot la Efes s-a interzis orice intervenție în „Crez” și s-a proclamat prima auto-cefalie (Biserica Ciprului).

Deși, inițial, Micul Teodosie i-a depus și pe Nestorie și pe Chiril, până la urmă alexandrinul va fi repus în scaun, triumfând.

IV. Al IV-lea Sinod Ecumenic s-a convocat, în 451, la Calcedon, de către Împăratul Marcian, proaspăt încoronat. De ce așa de curând un nou Sinod Ecumenic? Pentru că situația o impunea.

Triumful Sfântului Chiril din 431 nu a rezolvat mai nimic. Ba chiar s-au găsit „chirilieni” fanatici și extremiști care, ca oricine care nu are măsură, au călcat în alte greșeli doctrinare. Este cazul lui Eutihie care, voind (pe bună dreptate) să sublinieze unitatea persoanei lui Hristos, ajunge la postularea unei singure firi în Același. Deci la nestorianism se răspundea cu monofizitismul eutihian. Și iarăși se pune întrebarea: care-i necazul? Păi dacă scripitorul Apolinarie a fost afurisit pentru că știrbea doar parțial natura umană a lui Hristos, la ce se putea aștepta Eutihie (nu mai puțin mare teolog) care o anula cu totul („absorbind-o”, chipurile, în cea divină)?

În fond, și nestorianismul și eutihianismul porneau de la aceeași eroare: identificarea naturii (firii) cu ipostas-ul (persoana). Nestorie „dizolva” persoana în natură și-i ieșeau două persoane iar Eutihie arunca natura în persoană și-i rezulta o singură natură. În fine, monofizitismul anula posibilitatea mântuirii naturii umane prin Hristos. „Doctrina adevărată a Bisericii este că în Hristos sunt două firi, dumnezeiască și omenească – diofizitism, unite într-o singură persoană divino-umană a Domnului Iisus Hristos”⁶.

Cel mai impunător teolog care l-a combătut pe Eutihie a fost Teodoret de Cyr (m. 458). De asemenea, și episcopul Leon I al Romei care scrie, acum, o strălucită *Epistolă dogmatică*.

Eutihie avea, cu el, puterea Curții prin împărăteasa Eudokia și eunucul Hrisafie care era fiul ereziarhului! La care se adaugă Dioscur, patriarhul Alexandriei.

Ca și în cazul lui Nestorie și în afacerea monofizită, cei care vor fi declarați, în final eretici au convocat un Sinod. Mai întâi, Hrisafie

⁶ Ion Rămureanu, *Istoria Bisericii Universale*, EIBMBOR, 2004, p. 157.

s-a asigurat de prezența patriarhului Capitalei (Flavian) și a reprezentanților Romei, precum și de oprirea de la participare a adversarilor lui Eutihie. Adunarea s-a făcut tot la Efes în 449. De aici începe rolul lui Dioscur care preia „prezidenția”. Era „bărbat cu caracter despotic și violent căruia Hrisafie îi dădu și o puternică gardă de soldați”. „Dioscur însuși aduse la Sinod o ceată de călugări și de parabolani (îngrijitori de bolnavi) înarmați cu ciomege, aranjând lucrurile ca delegații papei Leon I cel Mare să nu poată lua cuvântul; ceilalți episcopi nu puteau face nici o obiecție de teama soldaților”⁷. Cea mai importantă decizie doctrinară a fost condamnarea tezei celor două firi în persoana unică a lui Hristos. Patriarhul Flavian al Constantinopolului este asasinat (va muri în urma brutalităților la care a fost supus). Sunt anatemizați Teodoret de Cyr și Iba din Edessa (ca nestorieni). Papa Leon I va califica acest Sinod ca „tâlhăresc”.

Criza politico-ecclesială era cumplită. Astfel că noul Împărat Marcian convoacă, la Calcedon, în 451, un alt Sinod. Majoritatea „răsăriteană” era copleșitoare.

„Pentru rezolvarea problemelor materiale și menținerea ordinii în Sinod, Împăratul Marcian a delegat un număr de comisari imperiali și senatori”⁸.

Una dintre ședințele Sinodului va fi prezidată de Împăratul însuși. Dioscur va fi depus.

La capitolul doctrinar se reafirmă divinitatea și omenitatea complete în Iisus Hristos. De asemenea, se adoptă o mărturisire de credință în care se rezumă magistral hristologia ortodoxă. Este un text minunat: „Urmând Sfinții Părinți, noi învățăm și mărturisim cu toții pe Unul și același Fiu, pe Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit în dumnezeire și desăvârșit în omenitate. Dumnezeu adevărat și om adevărat, având suflet rațional și trup, deoființă cu Tatăl, după dumnezeire și deoființă cu noi, după omenitate, fiind întru toate asemenea nouă, în afară de păcat. Ca Dumnezeu, S-a născut mai înainte de toți vecii din Tatăl, după dumnezeire, iar ca om S-a născut în zilele cele de pe urmă pentru noi și pentru mântuirea noastră din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu (...), Unul și Același Hristos, fiu și domn, Unul-Născut, cunoscut în două firi (...), în

⁷ *Ibidem*, p. 158.

⁸ *Ibidem*, 159.

chip neamestecat și neschimbat (...) și neîmpărțit și nedespărțit (...), deosebirea firilor nefiind nicidecum distrusă prin unire, păstrându-se, mai ales, însușirea fiecăruia și întâlnindu-se împreună într-o singură persoană și un singur ipostas, nu în două persoane, împărțit sau despartit, ci Unul și același fiu, Unul Născut, Dumnezeu-Cuvântul, Domnul Iisus Hristos. Așa ne-au învățat mai înainte despre El proorocii și Însuși Domnul nostru Iisus Hristos și așa ne-a transmis Simbolul Părinților noștri”⁹.

La ședința finală, Împărații Marcian și Pulcheria au fost aclamați ca „luminători ai Ortodoxiei”¹⁰.

Printre altele, Sinodul a reconfirmat rangul scaunului constantinopolitan ca al doilea după cel roman. Astfel că Ierusalimul, unde a început totul, a ajuns al cincilea scaun (și ultimul) după Roma, Bizanț, Alexandria și Antiohia.

Să luăm în atenție și analiza unui istoric protestant: „Într-un fel, cel de-al patrulea Sinod Ecumenic a fost cel mai important Sinod care s-a ținut vreodată. Învățăturile lui au rămas formularea definitivă a doctrinei clasice privitoare la persoana Hristos. Totodată, a fost ultimul dintre marile Sinoade care sunt acceptate ca având autoritate de către bisericile din întreaga lume, inclusiv Bisericile Ortodoxe, Catolice și Anglicană. Ar mai fi încă trei, ajungându-se la șapte în total. Dar ultimele sunt acceptate doar de Biserica Ortodoxă. Sinodul de la Calcedon a fost, de aceea, ultimul Sinod cu adevărat ecumenic. Se consideră în general că data desfășurării sale, 451 d.Hr., reprezintă sfârșitul perioadei patristice, a erei Părinților Bisericii, și totodată a celor mai creative și importante secole din istoria Bisericii”¹¹.

Câteva observații. Importanța Sinodului Ecumenic de la Calcedon este uriașă, într-adevăr. Este fals, însă, că ar fi ultimul Sinod acceptat de către toată creștinătatea. Chiar în Răsărit, s-au creat Biserici care, în esența lor, se definesc ca „ne-calcedoniene”. Li se mai spune „vechi-orientale” sau, pur și simplu, „monofizite”. Adică Biserica coptă, siro-iacobită, cea armeană și cea nestoriană (persană). Nu intrăm în detalii despre care vorbește chiar domnul Hill.

⁹ În Mansi, VII, 116 apud I. Rămureanu, *op.cit.*, pp. 160-161.

¹⁰ *Ibidem*, p. 161.

¹¹ J. Hill, *op. cit.*, p. 99.

Pe de altă parte, suspiciunile de „ne-ecumenicitate” care ar plana asupra Sinodului V-VII se pot extinde și asupra celor de la I la IV, după cum s-a arătat mai sus. De asemenea, Biserica Romano-Catolică, în numărătoarea sa, include și Sinoadele V-VII. Precizăm doar că această Biserică recunoaște ca „ecumenic” Sinodul lui Iustinian din 533 și nu pe cel din 553. Cu VI și VII nu sunt probleme. Numai că romano-catolicii mai conferă „ecumenicitate” la încă 14 sinoade între 869 și 1962¹².

În sfârșit, nu este adevărat că, „în general”, se recunoaște anul 451 ca sfârșit al perioadei patristice. Cel puțin în Bisericile răsăritene ortodoxe, acest sfârșit este stabilit în sec. VIII, când are loc al-VII-lea Sinod Ecumenic și moare Sfântul Ioan Damaschin care, prin *Dogmatica* sa, pune cheia de boltă sistemului dogmatic ortodox. Și să nu uităm că, de exemplu, Părintele D. Stăniloae plasează „începutul” istoriei gândirii bizantine (care, parțial, se suprapune cu cea patristică) în sec. VII, odată cu viața și opera Sfântului Maxim Mărturisitorul.

V. Sinodul al-V-lea Ecumenic s-a convocat în 553, la Constantinopol, de către împăratul Iustinian.

Sub domnia lui, dominația Statului asupra Bisericii a atins apogeul. Împăratul nu a fost doar „asemenea cu Apostolii” sau „episcop pentru treburile din afară” ale Bisericii. Nu numai că a convocat și „ghidonat” Sinodul, dar a și dogmatizat, ba, mai mult, a intervenit în textul Liturghiei. „Troparul care se zice după sfârșitul antifonului al doilea, adică «Unule-Născut, Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu», a fost adăugat de către Împăratul Iustinian, ca un sfârșit sfânt al antifoanelor, fiindcă acest tropar se potrivea foarte bine cu simbolurile nașterii lui Hristos”¹³.

În epocă, luaseră mare amploare așa numitele „dispute origeniste”, între adepții marelui alexandrin, dar într-o variantă mult denaturată (având ca teme principale: preexistența sufletelor, subordinaționismul treimic și apocatastaza) și adversarii lui. Zece ani înaintea Sinodului Ecumenic, Iustinian scrie chiar un tratat în care combate și califică de „eretic” pe Origen. Această condamnare a avut, printre efecte, o reactivare a disputelor hristologice (legate de persoana

¹² Vezi, pentru detalii, B. Dupuy, „Concile” în *Dictionnaire d'histoire du christianisme*, A. Michel, 2000, pp. 287-296.

¹³ Teodor de Andida, *Comentariu liturgic*, trad. N. Petrescu, Editura Mitropolia Olteniei, 2006, p. 62.

și natura sau naturile lui Hristos). Memoria lui Origen era la mare respect în provinciile răsăritene ale Imperiului, mai ales în Egipt. Am văzut, însă, că aceste provincii vedeau clare și persistente înclinații monofizite. Pe de altă parte, Împărăteasa Teodora (una dintre cele mai strălucite personalități politice ale Bizanțului) era monofizită. Nu știu în ce măsură din motive de pură conștiință și în ce măsură din calcul strategic: provinciile răsăritene (Egiptul și Siria) reprezentau viitorul Imperiului, iar nu Apusul cu Italia lui (așa cum credea Împăratul). Astfel că, pentru a consolida dominația asupra Răsăritului, era nevoie de concesii teologice. Deși avea o altă viziune (care, în timp, s-a dovedit greșită) ilustrul soț al Teodorei a acceptat condamnarea unei antologii de texte din trei autori (nestorienii sau simpatizanți): Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr și Iba de Edessa. La Sinodul Ecumenic din 553, a fost condamnată persoana și opera lui Teodor; în privința ultimilor doi, a fost condamnată doar opera lor. De asemenea, au fost (re)anatemizați marii ereziarhi ai trecutului (Arie, Macedonie, Apolinarie, Nestorie, Eutihie) la care a fost adăugat și Origen.

VI. Al VI-lea Sinod Ecumenic a fost convocat în 680, la Constantinopol de către Împăratul Constantin IV Pogonatul, care a și „prezidat”.

Necazul era mult mai vechi, el originându-se în cearta monofizită.

Istoria Imperiului bizantin în prima jumătate a secolului VII este marcată de domnia Împăratului Heraclie (610-641). Principala sa performanță a fost zdrobirea definitivă a adversarului multiseclar al Bizanțului: Imperiul Persan. Dar, ca și Teodora, Heraclie a înțeles cât de important este factorul religios în efortul de a menține în Imperiu Egiptul și Siria. Pe acest fond, s-a articulat teoria conform căreia răsăritenii monofiziți ar accepta teologia calcedoniană, dacă s-ar accepta doctrina conform căreia, în persoana unică a lui Hristos, ar exista o singură voință (monotelism) și o singură lucrare (monergism) însă, două firi. Era, fără îndoială, un monofizitism mai nobil, mai rafinat, dar tot monofizism. Astfel că unul dintre cei mai luminați ierarhi ai timpului, Sofronie al Ierusalimului, va condamna monotelismul la un sinod local. Degeaba! Heraclie (care va muri doborât de depresia provocată în cea mai mare măsură de conștiința faptului că, scoțând din istorie Persia, a deschis calea, fără să vrea, forței năpraznice a Islamului) va da, în 638, un *Ekthesis* („expunere”) monotelit.

Din acest moment, intervine în apărarea ortodoxiei, poate cel mai important gânditor bizantin, Sfântul Maxim Mărturisitorul (m. 662).

Fiul lui Heraclie, Constantin III (641-668), într-un *Typos* („regulă”, „normă”) va anula *Ekthesis*-ul tatălui său și va interzice orice dezbateri asupra numărului de voințe și/ sau energii în persoana lui Hristos. Rezolvarea tipic „imperială” a unei dispute teologice, care i-a răsculat și mai virulent pe ortodocși, răsăriteni și apuseni deopotrivă. Eroii acestei revolte au fost papa Martin I și Maxim. Și replica imperială va fi necruțătoare: Martin moare în exil, iar lui Maxim i se taie limba și mâna dreaptă (chipurile pentru a nu mai cuvânta și scrie). Va muri zdrobit de chinuri fizice și de vârstă.

Fiul și urmașul la tron al neinspiratului Constantin III, Constantin IV înțelege necesitatea unei soluții sinodal-ecumenice. Sinodul VI Ecumenic, din 680 până în 681, adoptă un *Horos* („dogmă” sau „stavilă în calea ereziei”) absolut magistral:

„Mărturisim (...) că în Hristos există, așa cum ne-au învățat Sfinții Părinți, două voințe (...) și două lucrări (...) care sunt unite între ele în chip neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit. Cele două voințe ale Sale nu sunt opuse între ele, așa cum pretind în mod neevlavios ereticii, dar voința Sa omenească, fără să se opună, se supune voinței dumnezeiești atotputernice. (...) Mărturisim că în Domnul Iisus Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu, există și două lucrări naturale, unite între ele în chip neîmpărțit și nedespărțit, neamestecat și neschimbat, adică lucrarea dumnezeiască și lucrarea umană, după cum spune foarte bine Leon, cel de Dumnezeu inspirat, că fiecare din cele două firi lucrează ceea ce îi este propriu, cu participarea celeilalte, Cuvântul făcând ceea ce este al Cuvântului, iar trupul, ceea ce aparține trupului. Noi nu putem admite să se afirme că Dumnezeu și firea omenească a lui Hristos ar fi avut o singură și aceeași lucrare, ca să nu ridicăm făptura în ființa divină și nici să coborâm firea dumnezeiască cea aleasă la locul cuvenit făpturilor. Credem că Unul și Același a săvârșit minunile și a îndurat suferințele potrivit cu cele două firi din care este compus.

Păstrând, deci, ceea ce este neamestecat și neîmpărțit, mărturisim că Unul și Același este Domnul Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeu nostru, în Sfânta Treime și după întrupare”¹⁴.

¹⁴ Mansi, XI, 636-637, apud I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 178.

Și astăzi există o importantă comunitate monotelită: creștinii din Liban (numiți „maroniți” după numele unui presupus patriarh de Antiohia, Maron). I. Rămureanu ne explică astfel existența acestei comunități: „... adepții acestei doctrine, trăind într-un ținut ocupat de arabi, au pierdut legătura cu Constantinopolul”¹⁵.

În fine, Sinodul VII Ecumenic se convoacă de către Împăratul Irina în iulie 786. Nu este nici o eroare: Irina a fost singura femeie din istoria Bizanțului, care, pentru un timp, a purtat oficial titlul de *Basileus* și nu doar în virtutea faptului că era noră, soție și mamă de împărat.

Necazul era marea tulburare din Biserică și Stat provocată de disputa privind cultul icoanelor. Ne referim pe larg la această dispută și la cel mai important teolog iconoclast, Împăratul Konstantinos V, socrul Irinei. Sinodul convocat de aceasta avea ca misiune anularea celui de la Hieria (754). Sinodul Irinei a fost deschis oficial dar partida iconoclastă era încă atât de puternică încât s-a decis întreruperea. Dar determinarea Basileului feminin va face ca lucrările să fie reluate în septembrie 787. Au participat între 330 și 367 de episcopi (printre care reprezentanți ai Romei, Alexandriei și Antiohiei, nu și ai Franciei).

Principala sursă de inspirație a hotărârilor acestui ultim Sinod Ecumenic (recunoscut de Biserica Răsăriteană Ortodoxă) a fost opera Sfântului Ioan Damaschin. *Horos*-ul sună astfel:

„Mergând ca pe o cale împărătească și urmând învățătura inspirată a Părinților noștri și Tradiția Bisericii universale (căci știm că aceasta este a Duhului Sfânt care locuiește într-însa), hotărâm cu toată precizia și grija ca, după cum se cinstește chipul cinstitei și de viață făcătoarei Cruci, tot așa să se zugrăvească sfintele icoane în culori, mozaic și pe altă materie potrivită în sfintele lui Dumnezeu biserici, pe vasele și veștmintele sfinte, pe ziduri și scânduri, în case și pe drumuri, atât icoana Domnului Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, a Preacuratei Stăpânei noastre Născătoare de Dumnezeu, cât și icoanele îngerilor și ale tuturor sfinților.

Căci, cu cât ele sunt privite continuu prin înfățișarea icoanei, cu atât și cei ce le privesc se ridică cu mintea la amintirea și dorirea prototipurilor. Iar acestora le oferim sărutare și cinstire – *timitike*

¹⁵I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 179.

proskynesis, și nu, după credința noastră, adevărata adorare – *alethike latreia*, care se cuvine numai Dumnezeuieștii Firi. Ci, în felul în care ne închinăm cinstitei și de viață făcătoarei Cruci, Sfintelor Evanghelii și celorlalte obiecte sfinte, pentru cinstirea lor se vor aduce tămâieri și lumini, precum se obișnuia după cuviință și în vechime. Căci cinstirea icoanei trece la prototipul ei (...) ¹⁶ și cel ce se închină icoanei se închină, prin ea, Sfântului al cărui chip este zugrăvit pe ea. Astfel, deci, se întărește învățătura Sfinților Părinților noștri, adică Tradiția Bisericii universale, care, de la o margine la alta a pământului a primit Evanghelia” ¹⁷.

*

Acesta este cadrul „dogmatic” în care s-a dezvoltat întreaga cogitație bizantină.

¹⁶ Sfântul Vasile, *Despre Sfântul Duh*, 18, 45, P.G. XXXII, 149.

¹⁷ Mansi, XIII, col. 377 și 379 apud Rămureanu, *op. cit.*, 185.

Părintele Dumitru Popescu și susținerea ecumenică a simbolului de credință niceo-constantinopolitan de la Chantilly la Porto Alegre

Pr. prof. dr. Vasile NECHITA

Conștiința ecumenică a Bisericii lui Hristos s-a păstrat în Ortodoxie sub forma responsabilității de a păstra neștirbit tezaurul de credință, dar și zestrea liturgică, profunzimea gândirii patristice și respectarea reglementărilor canonic-administrative. Acest fapt a făcut ca în secolul al XX-lea în care a luat ființă ecumenismul – în formă instituțională – ca mișcare a creștinilor pentru refacerea unității văzute a Bisericilor, Ortodoxia să nu rămână indiferentă. Cu atât mai mult cu cât, dacă ținem cont că amintitul secol a cunoscut cele mai dezastruoase urmări ale gândirii și ideologiilor promovate de umanismele seculare ale modernității – propovăduite în numele marxismului sau nazismului – concretizate în milioanele de vieți curmate în gulagurile și închisorile comuniste, dar și de victimele celor două războaie mondiale, între care holocaustul ocupă un loc aparte, îndreptățește calificativul care a fost acordat acestui secol acela de cel mai sângeros secol din istoria omenirii; majoritatea dezastrelor amintite răsfrângându-se asupra mărturisirii lui Hristos în centrul și sud-estul european și nu numai.

Acest fapt și motivează entuziasmul cu care Bisericile Ortodoxe dintru început au îmbrățișat ideea refacerii unității văzute a creștinilor, însă în spiritul respectării adevărului neștirbit de credință și al autenticei iubiri propoveduită de Evanghelia lui Hristos, deoarece “cuvintele lui Dumnezeu sunt purtătoare ale puterii lui necreate, receptată în harul Sfintelor Taine din Biserica lui Hristos, începând

de la prima comunitate eclesială până la Parusie, cu aceeași eficiență și putere spirituală”¹.

În acest sens nu putem să nu fim de acord cu Andrei Kuraev, care spune fără ocoliș: *„Ilumiștiții secolului al XVIII-lea considerau că autodivizarea oamenilor după criterii religioase dezonoarează umanitatea. Frontierele care divizau oamenii în funcție de religie au fost zdruncinate de istoria secolelor XIX-XX. Cu ce consecințe? În locul autoidentificării religioase a apărut o autoidentificare pe criterii naționale, transformată curând în naționalism. Fărămițarea omenirii s-a accentuat, încât este de preferat ca oamenii să-și revendice o conștiință de sine și o identitate care nu este «după trup», ci «după duh», deci după standarde mai înalte și mai exigente»*². După perioada „războiului rece” – consecință dureroasă a „cortinei de fier”, care a adăugat noi divizări celor moștenite din perioada modernității – a urmat ceea ce numim postmodernism sau postmodernitate, care a dus la o dinamizare a ecumenismului; această șansă a fost valorificată din plin de Bisericele Ortodoxe pentru a sparge zidul despărțitor creat în Europa – dar și în lume – de nefericita „cortină de fier”, la care s-a referit și Churchill, contribuind la înduhovnicirea conștiinței de sine și a identității europene.

Din aceste rațiuni, vedem în Conciliul Vatican II³, dar și în consfătuirile panortodoxe de la Rhodos, care au prefațat reîntrirea Bisericilor Ortodoxe în Consiliul Ecumenic al Bisericilor – din ale cărui organisme făcuse parte între cele două războaie mondiale – un moment hotărâtor pentru afirmarea ecumenismului; acest moment a fost – și nu poate fi considerată o nejustificată exagerare această

¹ Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Teologie fundamentală și misionară. Ecumenism*, Editura Performantica, Iași, 2006, p. 157.

² Diacon Andrei Kuraev, *Provocările ecumenismului*, trad. de Boris Buzilă, Editura Sophia, București, 2006, pp. 103-104.

³ De-a lungul anilor au apărut diferențe între Orient și Occident; „principiul trinitar”, este „cheia de înțelegere a Ființei lui Dumnezeu, a ființei Bisericii, a misterului persoanei”, preciza marele teolog ecumenist Pr. Prof. Dr. Ion Bria în studiul *Dogma Sfintei Treimi*, publicat în *Studii Teologice*, Anul XLIII (1991), nr. 3, p. 4. Acest principiu trinitar a fost exprimat diferit, Biserica Romano-Catolică pune întotdeauna accentul pe „natura divină, în detrimentul Persoanelor dumnezeiești”, după cum preciza și Pr. Asist. Dumitru G. Popescu în studiul *Eccleziologia Romano-Catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană, Ortodoxia*, Anul XXIV (1972), nr. 3, p. 13.

afimație – „o adevărată placă turnantă pentru ecumenismul secolului al XX-lea”.

Să nu uităm că anul 1968 a însemnat eșuarea comunismului prin cucerirea de către statele membre ale Tratatului de la Varșovia – în afară de România – a Cehoslovaciei, compromiterea capitalismului și a secularizării pe care a cunoscut-o Occidentul prin mișcările studenților de la Paris, din Mexic și Statele Unite și nu numai, deprecierea importanței instituțiilor internaționale prin nefericitul bilanț al Conferinței de la Teheran privind respectarea drepturilor omului în lume. Din păcate, lucrurile nu s-au oprit aici întrucât asasinarea pastorului de culoare Martin Luther King avea să constituie o ultimă – și cea mai gravă – avertizare: *Omenirea nu mai putea merge pe acest drum al violențelor, iar Bisericile nu vor mai avea voie să stea pasive în fața acestor triste și dezastruoase evenimente. Iată de ce Adunarea generală de la Uppsala (1968) a constituit momentul în care au început marile dialoguri între Biserici, fie ele doar pentru a susține apropierea dintre Biserici și cunoaștere reciprocă, fie de aprofundare a marilor probleme teologice, convinși fiind că „nimic nu este mai dăunător ecumenismului decât falsul irenism”⁴.*

În acel hotărâtor an, prin evenimentele amintite, s-a înțeles unul dintre adevărurile de bază ale strădaniilor ecumenice, care constă în realitatea că – așa cum spunea fericitul întru adormire Patriarhul Iustin Moisescu, unul din marii pionieri ai ecumenismului post-belic – problemele ecumenismului nu mai pot fi abordate doar niște teme limitate la discuții de cabinet sau la dezbateri academice; ele trebuie să vizeze viața creștină în întregul ei, incluzând în cadrul acestor dezbateri și contribuțiile pe care le datorăm tinerilor teologi sau responsabililor religioși, care cunosc din interiorul comunităților creștine speranțele și așteptările celor ce-L mărturisesc pe Hristos în contextul lumii de azi. „*Ce grav* – spunea Întâistătătorul Bisericii noastre, pe atunci Mitropolitul Moldovei și Sucevei, la sesiunea anuală a Prezidiului și Comitetului Consultativ al Conferinței Bisericilor Europene, care a avut loc la Gwatt (Elveția) între 4-8 martie 1968 – *este faptul că la Nyborg V, ca și la Nyborg IV, s-a manifestat*

⁴ Unitatis Redintegratio, 11. Acest lucru a fost subliniat și de Patriarhul Dimitrios I. Cf. † Antonie Plămădeală, *Patriarhia Ecumenică și dialogul cu romano-catolicii*, în *Ortodoxia*, Anul XXVI (1974), nr. 1, pp. 157-163.

într-un mod aproape exploziv tendința tineretului de a cere schimbări adânci și rapide în domeniul bisericesc.

Eu nu cred că noi am avut dreptate, refuzând (tineretului) posibilitățile cele mai mari pentru a-și manifesta opiniile sale, spre a-l putea angaja într-o acțiune pozitivă, alături de noi, în conferința noastră”; este vorba de Conferința Bisericilor Europene. Marele ierarh atrăgea atenția – ca un recunoscut profesor de Teologie ortodoxă și realist susținător al ecumenismului că noile generații de ecumeniști trebuie formați și nu așteptați să apară ca o „generație spontanee”, cum se exprima un alt susținător al ecumenismului, Patriarhul de atunci al Bisericii noastre, Justinian Marina.

Pentru a înțelege profunzimea exprimărilor cărora le dădea glas, nu este necesar numai a înțelege perspectiva promovată de spiritul acestor convingeri, care l-au impus ca pe un mare pionier al „ecumenismului de sub cruce” pe fericitul întru adormire Patriarhul Iustin Moisescu, cât mai ales realismul crezului său ecumenic: *„De asemenea, eu nu cred că numai entuziasmul vârstei i-a determinat pe tineri să ceară reforma în modul nostru de a gândi și în metodele noastre de acțiune; mi se pare, mai mult, că au arătat o justă severitate față de noi din cauza greșelilor noastre care apasă pe viața lor. În sfârșit, eu cred că tinerii sunt reprezentanții mai autentici ai epocii noastre decât noi. Probabil privirile noastre sunt dirijate uneori mai mult spre trecut și noi pășim înainte în ritmul strămoșilor noștri, în timp ce ei privească spre viitor și merg în armonie cu epoca lor. Evident, noi avem datoria de a-i îndruma, dar nu avem dreptul de a-i opri. Oricum ar fi, tineretul ne-a dat o lecție de care trebuie să profităm”⁵.*

Realismul critic dar și dătător de speranțe al previziunilor Mitropolitului Moldovei și Sucevei de atunci, cunoscut teolog și distins reprezentant al Ortodoxiei ce poate fi așezat alături de „numele Arhiepiscopului Gherman al Thiatirelor, pentru anii începuturilor, și al Patriarhului Athenagores al Constantinopolului, pentru perioada maturității ecumenice”, nume care „trebuie să revină mereu în memoria noastră ca exemple mult grăitoare”⁶ – se vor adevăra la nici două luni, când au urmat protestele tinerilor studenți parizieni. Este uimitor faptul că un profesor universitar, cunoscător profund

⁵ Patriarhul Iustin, *Discursuri ecumenice*, Editura Episcopia Argeșului și Muscelului/Anastasia, București, 2004, pp. 42-43.

⁶ *Ibidem*, p. 60.

al tinerilor și al problemelor cu care se confruntau în acel moment, deși se află în „lagărul comunist”, a sesizat cu atâta acuratețe problemele care tensionau viața – în acel an, 1968 – Occidentului creștin.

Acest fapt dovedește seriozitatea cu care Biserica noastră a înțeles să participe în *Mișcarea ecumenică*: a căutat să fie reprezentată de teologul și ierarhul cu cea mai largă cuprindere a problemelor; care nu era doar un bun „diagnostician” al problemelor ecumenice, cât și un bun terapeut al multor deficiențe pe care le cunoștea ecumenismul în acei ani.

Ținând cont numai de aceste realități, putem înțelegem cuvintele sale pline de amărăciune, atunci când se referă la starea spirituală a continentului european din anii '60: *„Continentul care ține astăzi întreaga lume în tensiune este Europa. Destinate de geografia și civilizația lor spre o viață comună, în pace și colaborare, popoarele Europei trăiesc din plin marea tragedie a separației lor unele de altele. Europei nu-i lipsesc bunurile materiale, nici energiile creatoare în toate domeniile vieții omenești. Ceea ce-i lipsește este unitatea ei spirituală.*

*Din această lipsă de unitate, care se manifestă în cele mai variate domenii, suferă și Bisericele. Tocmai din necesitatea de a împlini această lipsă, având convingerea că împlinim voia lui Dumnezeu, ne străduim, în cadrul Conferinței Bisericilor Europene, să stabilim legături din zi în zi tot mai strânse între noi și să ne ajutăm unii pe alții în lucrarea noastră creștină, iar împreună depunem eforturi statornice pentru a contribui la realizarea securității europene și, prin aceasta, la asigurarea păcii în întreaga lume”*⁷, bineînțeles, fundamentul păcii și înțelegerii fiind unitatea și colaborarea între Bisericele lui Hristos.

Referindu-se la însemnătatea anului 1968 – în care s-a înregistrat dealtfel și prima vizită a unui papă în afara Italiei – pentru „maturizarea” ecumenismului, Papa Benedict al XVI-lea – la rândul său un aspru critic al „ecumenismului romantic”, chiar și al rezultatelor dialogului ortodoxo-romano-catolic – arăta că totuși lucrurile nu s-au îndreptat într-o direcție constructivă și – dealtfel – așteptată de tinerele generații : *„Anul 1968 indică revolta unei noi generații care nu doar că vedea munca de reconstrucție de după război drept insuficientă, plină de nedreptate, de egoism și lăcomie, ci considera întreaga curgere a istoriei de la victoria creștinismului încoace ca fiind greșită și ratată.*

⁷ *Ibidem*, pp. 55-56.

*Această generație dorea să îndrepte, în sfârșit, lucrurile, să instaureze o linie a libertății, a egalității și a dreptății, fiind convinsă că a găsit drumul care duce către iureșul gândirii marxiste*⁸.

Cât despre ceea ce a urmat după 1989, nu putem spune că lucrurile au decurs în așa fel încât să îndreptățească nădejtile creștinilor; în special cele legate de ecumenism. Eșecul în urma consfăturii de la Balamand (1993), cât și imposibilitatea întâlnirii dintre Papa Ioan Paul al II-lea și Patriarhul Alexei al II-lea, în iunie 1997 la Viena, sunt mărturii ale unor neîmpliniri creștine la sfârșitul celui de-al doilea mileniu, înregistrate fără îndoială și de Mișcarea ecumenică. Iată ce spune despre întâlnirea dintre Întâistătătorii Bisericilor Romei și Rusiei – care „nu a mai avut loc” – Părintele Andrei Kuraev: „A fost contramandată fiindcă, luându-se în discuție proiectul unei **Declarații comune**, partea catolică a refuzat să condamne uniația și prozelitismul. La nivelul întrunirilor teologice bilaterale catolici-ortodocși au fost făcute nu o dată declarații în acest sens, pentru că uniația (unirea unei părți a populației ortodoxe la catolicism) nu a făcut și nu face decât să provoace o atitudine negativă a restului ortodocșilor față de catolici. Dar la nivelul capilor Bisericii o asemenea declarație nu s-a făcut auzită niciodată. Și de astă dată Papa a refuzat să condamne politica uniaționistă și de aceea reacția Patriarhului nostru a fost întru totul firească, atunci când a refuzat să se întâlnească cu Papa, fiindcă declarațiile despre relațiile frățești reciproce ar fi sunat mult prea fățarnic⁹.

Și totuși – luând în considerație această stare de lucruri, care este una critică – poate fi considerat ecumenismul a fi unul dintre marile eșecuri din istoria Bisericii lui Hristos? – iată o întrebare pe care n-o putem ocoli. Această întrebare ne este sugerată și de sublinierea fericitului întru adormire Patriarhul Iustin Moisesescu, despre care fostul Mitropolit al Ardealului Antonie declara: „Ceea ce spune era clar, bine gândit și eu trebuie să mărturisesc că **mi-a fost un das-căl prețios**, încălzit de duhul ecumenismului, de la care am avut foarte multe de învățat. **El credea în ecumenism**. La vremea aceea ecumenismul era marea participare a Bisericilor la gândul unității. Erau încă oameni mari ai ecumenismului, care își puneau toată forța în rezolvarea

⁸ Cardinalul Joseph Ratzinger, *Introducere în creștinism. Prelegeri despre crezul apostolic*, trad. de Mihăiță Blaj, Ed. Sapienția, Iași, 2004, p. 9.

⁹ A. Kuraev, *Provocările ecumenismului*, p. 68.

problemelor mari, care stăteau în fața creștinilor". Patriarhul Iustin Moisesescu poate fi considerat profesorul a multor tinere generații de ecumeniști români – între care trebuie să amintim pe Mitropolitul Antonie Plămădeană, Părintele Ion Bria, Părintele Dumitru Popescu, precum și pe Preafericitul Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Înaltpreasfințitul Mitropolit Nifon al Târgoviștei, Părintele Viorel Ioniță și Părintele Ioan Sauca – care au contribuit la reînnoirea spirituală ecumenismului impunând conștiința că Bisericile și teologiile promovate de ele se reînnoiesc prin însăși reînnoirea reciprocă pe care o promovează, determinând înțelegerea că „înainte de a schimba ceva, trebuie să fii tu însuși. A înnoi ceva ce îți aparține și căruia îi aparții nu înseamnă că trebuie să apelezi negreșit la ceva de care te simți străin, chiar dacă este vorba de ecumenism”¹⁰, reînnoirea însemnând pentru ortodocși descoperirea propriei lor identități în dialogul cu teologii aparținând celelalte Biserici.

Contribuția Bisericilor Ortodoxe depusă în cadrul ecumenic, Mitropolitul Moldovei și Sucevei de atunci o arăta a fi cât se poate de palpabilă: „La așezarea temeliiilor unei noi lumi care se clădește în vremea noastră – trebuie spus că Biserica noastră încă de atunci și-a adus o netăgăduită contribuție la realizarea unității europene, condiție *sine qua non* a acestei „noi lumi” la care se năzuia în cea mai acută perioadă a războiului rece, n.n., Biserica este prezentă pretutindeni cu întregul ei tezaur de credință, cu toată văpaia dragostei ei și cu neclintita ei nădejde în îndeplinirea făgăduințelor lui Dumnezeu.”

Cât privește contribuția concretă a Bisericilor Ortodoxe în acest iureș de înnoire a lumii, promovat de ecumenism, ea este prezentată într-un interviu acordat unui post de televiziune din Paris – la 5 august 1962 – de către fericitul întru adormire Patriarhul Iustin Moisesescu; răspunzând întrebării: „Care este aportul Ortodoxiei în dialogul ecumenic?”, înaltul ierarh spunea: „În dialogul ecumenic, Ortodoxia aduce conștiința unității bisericești trăite veacuri de-a rândul. În duhul, teologia și cultul ortodox creștinii pot găsi resursele și modalitatea de a realiza unirea lor văzută. Ortodoxia aduce în Mișcarea ecumenică interpretarea tradițională a Sfintei Scripturi, dezvoltarea succesivă a gândirii teologice, bogăția cultului religios și frumusețea angelică a vieții sale spirituale. Pe scurt, Ortodoxia pune la dispoziția Bisericilor membre ale

¹⁰ *Ibidem*, p. 11.

Consiliului Ecumenic întregul său tezaur de credință și de viață în Iisus Hristos"¹¹.

1. Părintele Dumitru Popescu – unul dintre eminenții noștri ecumeniști

Am spus că Părintele academician Dumitru Popescu – un ucenic statornic al Părintelui Dumitru Stăniloae – a făcut parte dintre tinerii teologi și ecumeniști ortodocși care s-au remarcat prin contribuții deosebite în cadrul Mișcării ecumenice din a doua jumătate a secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea. Trecerea sa la Domnul în acest an în care – prin hotărârea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române este sărbătorit Crezul sau Simbolul niceo-constantinopolitan ne obligă duhovnicește – pe cei care i-am fost ucenici sau l-am avut îndrumător de doctorat – să subliniem contribuția pe care și-a adus-o la impunerea în cadrul dezbaterilor ecumenice a aprofundării Crezului. Acest lucru este cu atât mai meritoriu cu cât în tradiția apuseană domină – cum o spunea și actualul papă, Benedict al XVI-lea – Crezul apostolic și nu cel niceo-constantinopolitan.

Desigur, că este o contribuție deosebită, care nu poate fi trecută cu vederea; mai ales într-un an comemorativ cum este declarat anul 2010, în care se sărbătoresc 1000 de ani de la Conferința de la Edimburg. Această contribuție fiind totodată și o oglindire a susținerii dinamice din partea Bisericilor Ortodoxe a Mișcării ecumenice, afirmată după amintita conferință în care s-a pus problema mărturisirii lui Hristos în lumea de astăzi și credibilității acestei mărturii în ciuda diversității tradițiilor creștine.

Or, iată că în această privință contribuția Părintelui Dumitru Popescu fiind mai mult decât sugestivă; ea încredințându-ne de vitalitatea Școlii de Teologie românească promovată de Părintele academician Dumitru Stăniloae, dar și de realismul sublinierilor ecumenice susținute de fericitul întru adormire Patriarhul Iustin, că – „pe scurt – Ortodoxia pune la dispoziția” celorlalte Biserici „întregul său tezaur de credință”, care este rezumat în Simbolul niceo-constantinopolitan. Desigur, că n-a fost un lucru ușor de realizat; el presupus competență, răbdare și multă insistență din partea celui

¹¹ *Ibidem*, pp. 29-32.

care și-a suținut un strălucit doctorat în eclesiologia celui de-al doilea Conciliu Vatican. Totodată, a impus atenției ecumenice aprofundarea adevărului că unirea pe care doresc să o realizeze creștinii nu poate ignora unitatea de credință din primul mileniu de viață și mărturisire a lui Hristos „ca Persoană divino-umană, continuu lucrătoare în viața Bisericii prin Duhul Sfânt”¹², după cum mărturisește și marele Părinte capadocian, Sfântul Vasile cel Mare: „*Fiul e Cel Ce face cunoscut prin Sine și cu Sine pe Duhul Care purcede din Tatăl*”¹³.

Astfel, păstrarea credinței originare de către Bisericile Ortodoxe, darul pe care îl pot oferi celorlalte Biserici, nu se datorează unui merit care le-ar aparține în exclusivitate, ci este efectiv oglindirea concretă a lucrării Duhului Sfânt; fără această lucrare a Duhului Sfânt nefiind – dealtfel – posibilă nici Mișcarea ecumenică – „semn profetic al vremurilor în care trăim”. Pe de altă parte, fără această lucrare a Sfântului Duh în viața Bisericii lui Hristos ar fi de neînțeles cum acest tezaur de credință, pe care l-a oferit Ortodoxia celorlalte Biserici, a prilejuit dialoguri și aprofundări, în urma cărora a fost subliniată și dimensiunea orizontală a istoriei bisericești, dar și cea verticală a trăirii și mărturisirii drepte credințe; numai așa această aprofundare a fost posibil ca apoi să fie aplicată în viața celorlalte Biserici.

Acest fapt a fost impus și de documentele Conciliului Vatican II – cum spunea Profesorul Nikolai A. Zabolotsky¹⁴ în intervenția sa: ***Perfectiunea lumii: scopul unității?***, pe care a susținut-o la prima Întâlnire Ecumenică Europeană, care a avut loc la Chantilly (Franța), între 10 și 13 aprilie 1978, unde a participat și Întâistătătorul Bisericii noastre, fericitul întru adormire Patriarhul Teoctist, Părintele nostru duhovnicesc, pe atunci Mitropolit al Moldovei și Sucevei; fiind însoțit în demersurile sale de Părintele Dumitru Popescu, îndeplinind responsabilitatea de director de studii în CBE. Astfel, prin această prezență românească la prima Întâlnire Ecumenică Europeană – întrunind Bisericile membre ale CBE și Biserica Romano-catolică – se confirma chemare ecumenică a Bisericii noastre

¹² Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, EIBMBOR, București, 2005, p. 63.

¹³ Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 38, 4, P.G. XXXII, 329.

¹⁴ Cf. *Les Églises d'Europe. L'engagement oecuménique*. Documentes de rencontres oecuméniques européennes (1978-1991), rassemblés et présentés par Helmut Seindl, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993, p. 83.

străbune și a slujitorilor ei, dar și a Teologiei ortodoxe românești; totodată, se făcea simțită nevoia aprofundării credinței celei unice în cadrul întâlnirilor ecumenice.

„Aceste reflecții privind unitatea (creștinilor) în dimensiunea verticală ne determină să abordăm tema catolicității Bisericii” – spunea amintitul profesor, la întrunirea respectivă. Acest demers va găsi în persoana Părintelui Dumitru Popescu pe eminentul profesor de Teologie, pe ecumenistul stăpânit de un spirit echilibrat și pe înflăcăratul susținător al centralității lui Hristos, ca temei de dialog intercreștin și interreligios. Părintele Dumitru Popescu, prin contribuțiile sale, se va fi arătat a fi înțeles mai mult decât toți cei prezenți la amintita întrunire ceea ce amintitul profesor sublinia în intervenția sa, și anume că a venit vremea ca în dezbaterile ecumenice să-și găsească locul aprofundarea *„unui număr de articole de credință asupra cărora va fi posibil de a se pune de acord – Bisericile creștine, negreșit, n.n. – fără ca mărturisirile lor de credință să-și diminueze din importanța lor”*; dimpotrivă, aceste aprofundări vor arăta și mai mult ceea ce au păstrat Bisericile din credința cea una, tezaur pe care ni-l oglindește tradiția creștină a primului mileniu.

Între problemele ce urmau a fi dezbătute și a fi discutate în cadrul dialogurilor intercreștine, care deja începuseră a se afirma la nivel bilateral sau între comuniuni de Biserici, Profesorul Nikolai A. Zabolotsky pune pe primul loc *„credința în Sfânta Treime, așa cum este ea mărturisită în Simbolul niceo-constantinopolitan”*¹⁵. De fapt, toate cele 14 subiecte puse în discuție la prima Întâlnire Ecumenică Europeană – care va deschide perspectiva Adunărilor Ecumenice Europene – erau adevărurile de credință stabilite la primele două Sinoade ecumenice. Acest fapt a determinat înscrierea în **Raportul** secției I a acestei întruniri a mențiunii pe care trebuie să o amintim în acest context privind începuturile discutării în cadrul întrunirilor ecumenice a acceptării de către Bisericile creștine a Simbolului de credință niceo-constantinopolitan ca bază comună pentru mărturisirea credinței în diversitatea lor culturală și istorică, dar și afirmării Botezului în numele Preasfintei și de viață făcătoarei Treimi, a Cărei comuniune se oglindește în viața Bisericii: *„Comunitatea conciliară așa cum o înțelege teologia ecumenică recentă este o expresie a acestei unități*

¹⁵ *Ibidem*, p. 93.

– a credinței, n.n. – (a se vedea Nairobi) prin care Biserica una, sfântă, catolică (sobornicească) și apostolească pe care o mărturisim cu toții în *Crez* va fi deplin manifestată.”¹⁶

Numai datorită acestei prime intervenții de care am amintit a fost posibil ca Bisericile Europene să finalizeze – la a doua Întâlnire Ecumenică Europeană, care a avut loc la Logumkloster (Danemarca, între 16 și 20 noiembrie 1981 – consacrată „aniversării a 1600 de ani” de la Sinodul II Ecumenic (Constantinopol, 381) – elaborarea despre „Mărturisirea de credință, care ne este comună tuturor”, cum se spune în **Mesajul** acestei întruniri¹⁷. De la început trebuie spus că la această întrunire ecumenică unul dintre referenții care au dezbătut problema Crezului niceo-constantinopolitan a fost Părintele profesor Dumitru Popescu, Secretarul de studii al Conferinței Bisericilor Europene – apreciat de Pastorul William H. Lazareth ca fiind (împreună cu Secretarul general al CBE, Glen Garfield Williams, de a cărui generoasă ospitalitate am avut ocazia să mă bucur, fiindu-i oaspete la Geneva) unul dintre teologii a căror contribuții de valoare au dat o anumită direcție organismelor și preocupărilor ecumenice de la Geneva¹⁸ – care a prezentat comunicarea „*Crezul speranței noastre*”. **Actualitatea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan pentru Bisericile noastre**¹⁹.

Putem considera din aceste motive că anul 1981 – deși de situează în plină perioadă de criză a Mișcării ecumenice – este unul din momentele importante, marcate de prezența și contribuția definitorie a teologilor ortodocși (în special români, cum mi-o mărturisea la începutul anului 1990 Emilio Castro, Secretarul general al CBE) în cadrul CBE și CEB, întrucât ei au impus o necondiționată aprofundare și acceptare în viața liturgică a fiecărei Biserici creștine a **Simbolului niceo-constantinopolitan**. Am putea considera acest moment ca făcând parte din momentele ecumenice importante pe care le sărbătorim în acest an, prilejuite de aniversarea a 100 de ani de la Conferința de la Edimburg. Pentru aceste motive consider că intervenția de față – aparținând „celui mai mare dogmatician în viață

¹⁶ *Ibidem*, p. 154.

¹⁷ *Ibidem*, p. 170.

¹⁸ *Ibidem*, p. 221.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 207-220.

al Bisericii Ortodoxe Române”²⁰, cum îl considera regretatul academician Virgil Cândea – merită a fi prezentată mai pe larg.

Cu atât mai mult se impune această trecere în revistă a amintitei intervenții a Părintelui Dumitru Popescu, mentorul multor profesori de Teologie de astăzi din țară și străinătate, cu cât – în primul rând – și acestei intervenții, negreșit, i se datorează rostirea comună a **Crezului niceo-constantinopolitan** (fără adaosul Filioque) la cea de-a treia Întâlnire Ecumenică Europeană, care a avut loc la Riva del Grada-Trente (Italia) între 3-8 octombrie 1984 și care a adoptat **Documentul „Crezul nostru, izvorul de speranță”**, document în care se spune: „Cea de-a treia întâlnire ecumenică a reprezentanților Consiliului Conferințelor Episcopale Europene (CCEE) și ai Conferinței Bisericii Europene (CBE) ne-a condus la Riva del Grada-Trente între 3 și 8 octombrie 1984 să mărturisim împreună credința noastră cu cuvintele Crezului de la Constantinopol”²¹.

Această prezentare detaliată despre comunicarea Părintelui profesor Dumitru Popescu este motivată și de faptul că despre această contribuție s-a scris puțin, fapt pentru care este mai puțin cunoscută în teologia ortodoxă în general și în problematica ecumenică românească în special. Aceasta este o teologie, care, de altfel, este reprezentată cu un recunoscut aplomb științific, dar și cu un apreciat și autentic duh de dragoste creștină de către ierarhii și teologii Bisericii noastre, în frunte cu fericitul întru adormire Patriarhul Teoctist, care a luat parte la prima Întâlnire Ecumenică Europeană ce a avut loc la Chantilly (Franța) între 10 și 13 aprilie 1978, dar și de Preafericitul Patriarh Daniel, gazda celei de-a trei Adunări Ecumenice Europene care a avut loc la Sibiu, între 4-9 septembrie 2007.

În intervenția sa, Părintele Dumitru Popescu chiar de la început a căutat să focalizeze atenția auditorilor prezenți asupra importanței Simbolului de credință niceo-constantinopolitan, spunând: „În contextul actual, importanța specială a **Simbolului (de credință)**

²⁰ Cf. Zoltan Zágoni-Albu, *Ecumenism. Retrospecțiuni și mărturisiri*, Editura Stephanus, București, 2002, p. 6.

²¹ *Ibidem*, p. 251. Documentul, care este publicat în *Les Eglises d'Europe...* la pp. 251-269, conține în final mărturisirea acelei speranțe care ne face să vedem în CEB – cât și în CBE – oglindirea aceluia Sion al credinței, care începe să capete contururi: „Nimic din ceea ce vom face în așteptarea «noii case» (a lui Dumnezeu) nu va fi pierdut”.

constă în faptul că înainte de toate ne amintește doctrina creștină despre Sfânta Treime, elaborată de primele Sinoade ecumenice, în lupta lor contra arianismului și macedonismului, care puneau la îndoială dumnezeirea Fiului și a Sfântului Duh". Pentru creștinii de azi – dar și din secolele trecute – acest fapt este foarte important pentru că are darul să ne atragă atenția asupra unei realități paradoxale și totodată dure-roase, care poate fi constatată în cadrul aprofundărilor teologice ale dezbaterilor ecumenice: „Pe de-o parte, (ne arată că) am mărturisit formal credința noastră în Treimea lui Dumnezeu, iar pe de altă parte că noi am rămas adesea – în practică – monoteiști și monocrați, făcând abstracție de comuniunea trinitară”²², ceea ce a dus la unele deosebiri – uneori destul de îndepărtate – în ceea ce privește formulările teologice sau cultice aflate în practica Bisericilor creștine, fapt care îngreunează astăzi dialogul ecumenic. Mai mult decât atât, „a pune creația în relație unică cu Dumnezeu-Tatăl, fără a lua în considerare prezența și acțiunea Sântului Duh în lume, înseamnă a plasa în mod brutal creația în afara lui Dumnezeu și a Bisericii, cu consecințe destul de grele pentru relațiile dintre Biserică și lume”, lumea dobândind o autonomie nefirească și față de Dumnezeu și față de Biserică.

Iată cum acest fapt a contribuit – din păcate – „la un proces progresiv de secularizare, care confruntă astăzi Bisericile într-o manieră presantă. Între Biserică și lume, care pot să fie sau nu marcate de prezența sau de absența Sfântului Duh, s-a introdus o opoziție radicală care a împiedicat în mod considerabil Bisericile să trăiască profund solidaritatea lor cu lumea. Practic, Bisericile sunt decise să lupte pentru o lume mai bună, însă numai teoretic, întrucât separația dintre Biserică și lume continuă să subziste”²³.

Din cele subliniate de către Părintele Dumitru Popescu reiese cu claritate de ce ecumenismul nu de puține ori a luat forma unei lupte seculare pentru apărarea păcii sau pentru bunăstarea materială a oamenilor, adică s-a arătat a fi legat în mod exclusiv numai de realitatea acestei lumi văzute, fapt care a făcut ca adeseori ecumenismul să se mărginească doar la proclamarea unor lozinci fără conținut. Acest fapt nu a dus doar la pierderea sau la diminuarea viziunii eshatologice a Împărăției cerurilor, cât la o nefericită

²² Ibidem, p. 209.

²³ Ibidem.

îngroșare a viziunii materialiste despre lume, în calitatea ei de creație a lui Dumnezeu și de transformare a Creatorului într-un principiu abstract, supus fatalismului materialist; de aici și acea înțelegere automatistă și fals-autonomă a lumii.

Or, consecințele modernității resimțite prin impunerea deconstrucției postmoderniste impun o schimbare a felului de a privi și înțelege lumea – creația lui Dumnezeu. Această schimbare de viziune nu o poate oferi decât recentrarea preocupărilor ecumenice pe **Crezul niceo-constantinopolitan**, fapt care ar contribui la aceea că ar facilita demersul ca abordarea problemelor lumii de azi, cărora ecumenismul este chemat să le ofere soluții creștine; și anume ca această abordare să fie făcută într-o nouă cheie, ceea ce ar înlesni o binevenită și mult așteptată perspectivă de înțelegere pozitivă și nu pozitivistă a lumii de astăzi. A acestei lumi, care a fost sărăcită prin îndepărtarea ei de Dumnezeu și ruperea acesteia de izvorul existenței sale, adică de principiul ei ontologic care a fost – în mod nefericit – înlocuit cu principiul adevărului experimental sau de experimentat. Efectiv, prin aceasta perspectiva transcendentală a fost eliminată din ecuația înțelegerii lumii, întrucât a fost ruptă de Creatorul ei și supusă uneori unei înțelegeri logice dar absurde, ceea ce explică preferința chiar și a majorității teologilor de a formula în termeni gnostici cunoașterea și explicarea lumii: „*Este adevărat că în primul articol al **Simbolului de credință** Creația este pusă în relație cu Dumnezeu-Tatăl.*

În același timp, acest fapt nu înseamnă că Fiul și Duhul Sfânt nu au participat la crearea lumii. În al doilea articol al aceluiași **Simbol** se spune, pe baza prologului Evangheliei după Sfântul Ioan, că tot ceea ce a fost creat a fost creat prin Fiul, consubstanțial cu Tatăl. Consubstanțialitatea trinitară constituie fundamentul participării Fiului la actul creației. În raport cu Duhul (Sfânt), **Simbolul de credință** ne spune în aceeași perspectivă că El este slăvit cu Tatăl și cu Fiul și că El este dătător de viață.

Asta înseamnă pe de o parte că noi nu putem introduce nici o separație între opera Sfântului Duh și opera Tatălui și a Fiului, împreună cu Care El este închinat și slăvit în virtutea comuniunii trinitare. «*Atunci când vorbesc despre Dumnezeu, zice Sfântul Grigore de Nazianz, trebuie să vă simțiți cufundați deodată într-o lumină și în trei*

lumini, pentru că în Treime există o legătură între distincție și împărțirea nedespărțită». Tatăl lucrează întotdeauna prin Fiul în Duhul Sfânt”²⁴.

Continuând firul acestor punctări, Părintele Dumitru Popescu arată, că – în general – sub influența acestui spirit de gândire seculară, cu conotații gnostico-păgâne – care și-a făcut loc în Teologia creștină în perioada modernă – favorizăm interpretarea materialistă a lumii; în mod paradoxal, spre surprinderea unor savanți în fizica subatomică care au căutat suport religios în budism, pentru că aici i-a dus această gândire seculară promovată de creștinismul raționalizat în mod excesiv. Așa se explică de ce L-am separat pe Duhul Sfânt de Fiul, iar Persoanele Sfintei Treimi sunt concepute separat una de alta; „*suntem obișnuiți să-L înțelegem pe Duhul Sfânt numai ca Sfântitor, ca Dătător de viață unic în Biserică. În timp ce, dacă Sfântul Duh este conceput ca Dătător de viață în Biserică, acest fapt provine din înțelegerea că El a fost de la început Dătător de viață în creație.*

Pe baza Genezei, după care Sfântul Duh Se mișcă de la început pe deasupra apelor, noi putem să afirmăm fără greșală că creația a început prin prezența și acțiunea Duhului Sfânt. Inițiativa creației revine Tatălui, însă Tatăl a creat toate prin Fiul în Duhul Sfânt. Rolul Duhului Sfânt este de a ridica creația, prin Biserică, spre plenitudinea vieții dată în Hristos. Dacă Hristos a venit pentru a conferi lumii, slăbite de păcat, nu în mod simplu viața, ci plenitudinea vieții, înseamnă că lumea are propria sa viață (dar) ca operă a Duhului Sfânt. Creația este opera Tatălui, prin Fiul în Duhul Sfânt”²⁵.

Aprofundând Teologia stabilită prin hotărârile Sinoadelor ecumenice, mai apare apoi și un alt aspect pe care *Simbolul de credință* îl limpezește: în închinare nu doar formele raționale ci și cele liturgice au fost folosite pentru mărturisirea credinței. În acest sens, „*raționalitatea credinței este expresia raționalității divine imprimată în structura lumii prin Sfântul Duh (care) se manifestă prin aspirația profundă a creației de a fi eliberată de stricăciune pentru a ajunge prin Biserică la comuniunea cu Dumnezeu. Aceasta vrea să spună că relația dintre Biserică și lume nu trebuie să fie concepută pur și simplu în termeni de exterioritate – ceea ce nu poate decât să creeze o opoziție între Biserică și lume – ci în termeni de interioritate, care ne împiedică să identificăm în mod simplist*

²⁴ Sfântul Grigore de Nazianz, *Oratio XXXIX*, II.

²⁵ Cf. *Les Eglises d'Europe. L'engagement oecuménique...*, pp. 210-212.

*lumea cu păcatul. Rolul Bisericii este de a lupta contra păcatului și nu contra lumii, asta pentru că în profunzimile lumii – ca creație a lui Dumnezeu – este această aspirație spre slavă a fiilor lui Dumnezeu. Prin lupta lor contra forțelor răului din om și din cadrul societății, Bisericile au posibilitatea de a veni, prin puterea Duhului Sfânt în Hristos, să întâlnească această aspirație profundă a creației spre comuniunea trinitară bazată pe dreptate, pe pace și pe iubire. Iată de ce se spune că «Treimea este programul nostru social» Astfel, înțelegem principala (netăgăduita) importanță a **Simbolului de credință**, care reamintește învățătura creștină despre Sfânta Treime²⁶ și ajută Teologia de astăzi la reformularea eclesiologiei occidentale, care suferă de un fel de nestorianism.*

Din această prezentare mai detaliată înțelegem cum Părintele profesor Dumitru Popescu a subliniat trei aspecte deosebite. Mai întâi, a arătat că fără o mărturisire de credință comună, cum este oglin-dită prin centralitatea lui Hristos prezentată deopotrivă în **Simbolul niceo-constantinopolitan**, în Sfânta Scriptură și în Sfânta Liturghie răsăriteană – postulare cuprinsă în baza doctrinară CEB, la insistența Bisericilor Ortodoxe care în ultimul timp a dus și la reformularea Constituției CEB – nu putem impune lumii de astăzi o mărturisire vie a lui Hristos; fără acest suport orice mărturisire este supusă riscului de a fi o formulare abstractă. Apoi, **Simbolul de credință** arată că între credința trăită și cea mărturisită este o strânsă legătură. În sfârșit, Părintele Dumitru Popescu a vrut să arate – și datorită competenței sale a și reușit – că mărturisirea Sfintei Treimi este cea care determină Bisericile creștine angajate în Mișcarea ecumenică să contribuie la reînnoirea duhovnicească a lumii și nu să proclame simple lozinci, pe care le pot împrumuta din limbajul diferitelor instituții seculare, formule care – din nefericire – pornesc dintr-o viziune gnostico-maniheistă despre lume²⁷.

Iată cum, prin reconsiderarea Teologiei primelor două Sinoade ecumenice, ajungem la înțelegerea că odată ce Dumnezeu a fost izgonit din iconomia lumii, din raționalitatea ei, singura și unica realitate rămâne lumea ca realitate determinată de om și în mod exclusiv la dispoziția omului. Astfel, această lume ajunge să fie concepută ca fiind

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ Cf. Richard Grigg, *Imaginary Christs. The Challenge of Christological Pluralism*, State University of New York Press, State University Plaza, Albany, New York 12246, 2000, pp. 112-119.

unica și ultima realitate, mărginită de autonomia sa suficientă și verificabilă prin cunoaștere rațională; pur și simplu caracterul de taină al lumii dispare pentru a face loc unei existențe schizoide afirmată de omul postmodern. Toate aceste căi sunt însă reduționiste, iar teologia ca știință adevărată ce se referă la Dumnezeu cel *Adevărat* (Ioan 14, 7), *Viu* (Apocalipsa 15, 7) și *Veșnic* (I Ioan 15, 11), ca orice știință adevărată – după cum afirmă teologul Gerard Siegwalt – „se referă la real, iar realul își făurește în știința adevărată instrumentul de cunoaștere adecvat”²⁸.

Faptul că această reconsiderare a rolului pe care-L au Sfântul Duh și Fiul în crearea și sfîntirea lumii a avut loc la începutul dialogului teologic ortodoxo-romano-catolic, dar și al celorlalte dialoguri bilaterale sau multilaterale dintre Biserici, în ciuda perioadei de colaps ecumenic din ultimul deceniu și jumătate, ne dă speranța că ecumenismul va duce la înțelegerea că fără mărturisirea credinței celei adevărate – așa cum este ea oglindită în formularea **Simbolului niceo-constantinopolitan** – nu se vor înregistra nicidecum importante progrese în aprofundarea posibilităților de apropiere și de unire dintre Biserici. Iar aici se află o importantă contribuție și din partea Bisericii noastre.

2. „Chemăți să fim Biserica una”

Acesta este titlul invitației adresate Bisericilor „*pentru a-și reînnoi angajamentul în vederea unității și pentru a aprofunda dialogul*”²⁹ de către Adunarea generală a CEB, care a avut loc la Porto Alegre (Brazilia), între 14 și 23 februarie 2006. În această invitație – după ce se reafirmă baza doctrinară de la New Delhi și faptul că scopul CEB este de a face auzită întregii comunități a Bisericilor chemarea reciprocă „*la unitatea vizibilă în aceeași credință și într-o singură comuniune euharistică, exprimată prin cult și în viața comună în Hristos*” (§1) – se arată cu claritate că, „*unitatea este atât un dar dumnezeiesc, cât și o chemare*”, cu sublinierea expresă că „*Bisericile noastre au afirmat că unitatea*

²⁸ Gerard Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité evangelique. Systeme mystagogique de la foi chrétienne*, Vol. I: *Les fondements de la foi*, vol. II: *Realité et Revelation*, Éditions du Cerf, Labor et Fides, Paris / Geneve, 1987, pp. 307-308.

²⁹ Mulțumesc pe această cale Părintelui Mihai Spătărelu, secretarul AIDRom, care mi-a pus la dispoziție acest document ecumenic, pe care-l folosesc în această prezentare.

pentru care ne rugăm, spre care tindem și lucrăm este o comuniune, oferită și exprimată în mărturisirea comună a credinței apostolice” (§2).

Desigur că în această subliniere ecumenică nu putem să nu vedem și contribuția pe care Părintele academician Dumitru Popescu și-a adus-o în impunerea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan ca bază de discuții ecumenice în aprofundarea ecleziologiei, care – în cazul noilor mișcări penticostale sau sincretiste – se arată a fi atât de deficitară. Negreșit, aceste aprofundări vin și în susținerea dialogului ortodoxo-romano-catolic; mai ales, dacă ținem cont că a fost o autoritate respectată de Biserica Romei, motiv pentru care a fost un invitat permanent al Institutului Ecumenic de la Bari.

Nu numai pentru contribuția sa în cadrul colaborării dintre CBE și Biserica Romano-catolică în cadrul Întâlnirilor și al Adunărilor Europene și Ecumenice – fapt care explică alegerea temei și a locului în care s-a desfășurat cea de-a treia Adunare Ecumenică Europeană – cât și pentru realismul ecumenismului pe care l-a promovat, invitând pe toți creștinii să valorifice, în acest demers pentru refacerea unității celor ce-L mărturisesc pe Hristos, moștenirea comună reprezentată de tezaurul de credință din primul mileniu. A căutat să folosească toate mijloacele pentru a convinge pe ecumeniștii de toate confesiunile că mileniul al III-lea trebuie să fie – după cel al dezbinărilor, protestelor și reformelor religioase – unul al reconcilierilor, al regăsirilor promovate de toți, care – pe același drum al refacerii unității celor ce-L mărturisesc pe Hristos lumii de astăzi – se străduie să împlinească testamentul Mântuitorului „ca toți să fie una”.

Pur și simplu, Părintele Dumitru Popescu – așa cum îmi mărturisirea în cadrul discuțiilor privind îndrumarea pentru alcătuirea tezei de doctorat, dar și după aceea – a dorit ca gândirea Sfântului Atanasie cel Mare despre centralitatea lui Hristos – Logosul divin, Creator și Mântuitor, centralitate subliniată și de Părintele academician Dumitru Stăniloae, să aducă o înnoire binevenită pentru aprofundarea dialogului ecumenic intercreștin, dar și a celui interreligios, pentru care Logosul întrupat poate constitui o punte de legătură. Nu mai puțin această afirmare a teologiei atanasiene – de fapt Teologia primelor Sinoade Ecumenice – poate fi o punte de legătură dintre religie – în cazul nostru creștinismul – și cultură, așa cum a încercat să argumenteze și în lucrarea sa, *Iisus Hristos Pantocratorul*.

Ceea ce pe noi ne interesează însă în mod deosebit, pe linia celor prezentate până acum, este importanța care s-a acordat în cadrul dezbaterilor Întâlnirilor Ecumenice Europene și se acordă **Simbolului de credință niceo-constantinopolitan** în documentele celei de-a IX-a Adunări generale a CEB; dacă prima mențiune expresă a reconsiderării **Crezului** – sau **Simbolului de credință** – a avut loc la Nairobi, iar în cadrul întrunirilor ecumenice europene a ocupat un loc important, nu este lipsit de importanță analiza locului pe care i-l acordă marele for ecumenic. Cu atât mai mult cu cât, criza ecumenică a fost accentuată de rezerva Bisericii Ortodoxe față de unele hotărâri ecumenice, Biserici care au amenințat cu retragerea din CEB, iar unele chiar s-au și retras, spre deziluzionarea unor sinceri susținători ai ecumenismului zilelor noastre și care – din păcate – nu pot nega și nici nu pot trece cu vederea unele derapaje ecumenice. Să nu uităm că această reconsiderare a Simbolului de credință niceo-constantinopolitan are loc tocmai în momentul în care Constituției CEB i-au fost aduse unele amendamente, iar votul de tip parlamentar sau procentual a fost înlocuit cu unul consensual, care va trebui să țină cont de toate amendamentele aduse de delegații și participanții ortodocși.

Desigur, nu dorim să accentuăm sau să exagerăm acest fapt și nici putem fi de acord cu Bisericele Ortodoxe care s-au retras din CEB, așa cum spune și Părintele Andrei Kuraev: *„Nu trebuie să ne temem că în cadrul lucrărilor Consiliului Mondial al Bisericii cineva dintre reprezentanții Bisericii noastre, în măsura în care este un ortodox autentic, va strecura cu nebăgare de seamă vreun mod de a concepe creștinismul aflat în dezacord cu Ortodoxia. De altfel, dacă s-ar lua în discuție problema ieșirii noastre din CMB – a Bisericii Ortodoxe Ruse, n.n. –, ar trebui să ținem seama de faptul că, potrivit statutului acestei organizații, componența personalului său permanent trebuie să respecte o proporție corespunzătoare numărului fiecărei Biserici-membru. Tocmai din această cauză catolicii nu fac parte din CMB. Dacă ar accede la statutul de membri, ar însemna ca 80% din personalul permanent al CMB să fie reprezentat de catolici. Convine mai mult prezența unei multitudini de mici grupuri de protestanți. De aceea, catolicii au rămas, în mod formal, în afara CMB, în cadrul căruia Bisericele Ortodoxe apar drept cel mai important membru al Consiliului. Încât dacă nu ne-ar fi frică de fantasma ecumenismului și am trimite la CMB persoane mult mai pregătite, am avea posibilitatea să*

acționăm în mod decisiv asupra activității acestei organizații și să o facem să servească interesele Bisericii Ortodoxe"³⁰.

Dar, deopotrivă, nici nu putem minimaliza contribuția Bisericilor Ortodoxe la clarificările care au avut loc în ultimele două decenii în cadrul Mișcării ecumenice, clarificări care se datorează și contribuțiilor teologilor de talia Părintelui Dumitru Popescu. Să nu uităm, de asemenea, că Bisericile Ortodoxe reprezintă cel mai important și mai unitar segment al CBE; în acest sens, ne stă mărturie și faptul că ele au dorit și au reușit să impună nu numai baza doctrinară la Adunarea generală de la New Delhi, cât și învățătură cuprinsă în **Simbolul niceo-constantinopolitan**, știut fiind că în tradiția creștină occidentală se acordă – așa cum am mai spus-o – o importanță cu totul deosebită **Crezului apostolic**.

Iată ce spune despre aceasta Papa Benedict al XVI-lea: „În Orient, **Simbolul** în forma sa romană a rămas necunoscut. Nu mică a fost surpriza pentru reprezentanții Romei când, în Conciliul de unire de la Florența din secolul al XV-lea, au aflat de la greci **Simbolul**, care probabil provenea de la apostoli, nu este recitat de aceștia. Orientul nu a alcătuit niciodată un astfel de **Simbol** unitar, întrucât acolo nici o Biserică locală nu și-a asumat o poziție asemenea celeia luate de Roma în Occident în calitate de «scaun apostolic» unic în spațiul occidental.

Pentru Răsărit, a rămas caracteristică diversitatea formelor **Simbolurilor (de credință)**, care, bineînțeles, diferă întrucâtva de **Simbolul roman**, și în ceea ce privește structura sa teologică. **Crezul roman** (ca de altfel cel apusean, în general) este orientat mai mult în sens istoric-salvific și cristologic. El se oprește, ca să zicem așa, asupra nucleului central pozitiv al istoriei creștine, se limitează, pur și simplu la a admite că Dumnezeu S-a făcut om pentru mântuirea noastră și nu încearcă să cerceteze, în spatele acestui fapt, care este fundamentul raportului cu întreaga existență.

Dinpotrivă, Răsăritul s-a străduit să înțeleagă credința creștină într-o perspectivă cosmico-metafizică, fapt ce și-a lăsat amprenta și pe actele de mărturisire a credinței, în care cristologia și credința despre creație sunt strâns legate între ele, astfel încât unicitatea acelei istorii și caracterul veșnic, universal, al creației rezultă ca fiind imposibil de separat"³¹.

³⁰ Diac. A. Kuraev, *Provocările ecumenismului*, pp. 22-23.

³¹ Card. J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 60.

Acum cred că este și mai clar de ce am dorit ca – în prezentarea de față – să i se acorde o atenție deosebită contribuției meritorii datorate strădaniilor ecumenice depuse de Părintele Dumitru Popescu; nu numai ca un omagiu ce i se cuvine a-i fi adus, în acest an în care atrecut la Domnul, ci și pentru că strădania sa, într-un fel anume, ne face să înțelegem mai bine rolul pe care-l pot juca în cadrul Mișcării ecumenice Bisericele Ortodoxe, prin puterea pe care le-o dă unitatea lor de credință, unitatea liturgică și de organizare administrativ-canonice, trăsături care pot exercita în CEB o binevenită comuniune; poziția majoritară a Bisericilor Ortodoxe oferă un exemplu grăitor pentru celelalte Biserici creștine pentru felul în care poate fi trăită unitatea creștină în diversitatea culturală, etnică și lingvistică.

Totodată, unitatea ortodoxă poate încredința pe ierarhii, teologii și reprezentanții celorlalte Biserici sau denominațiuni creștine de realismul așteptărilor ortodoxe în materie de ecumenism, întrucât în cadrul dialogurilor teologice – care au urmat în mod expres în urma acceptării **Simbolului niceo-constantinopolitan** – au fost aduse în discuție probleme mai mult decât serioase și de interes pentru toți creștinii implicați în Mișcarea ecumenică. Or, acest lucru nu poate fi decât benefic; chiar și pentru noile mișcări religioase și creștine, cum este cazul penticostalilor din România, care – în urma discuțiilor avute cu ortodocșii – au renunțat la *Filioque*. Iar la nivel mondial în rândul harismaticilor se manifestă un interes aparte față de slujirea preoției sacramentale. Ca să nu mai discutăm despre dorința exprimată de penticostali de a lua parte la dezbaterile ecumenice organizate de Institutul Ecumenic de la Bossey (Elveția).

De ce are atâta importanță faptul că prezența Bisericilor Ortodoxe, care a determinat schimbările de care am amintit și a prilejuit discuții axate pe probleme serioase și de real interes ecumenic? – s-ar putea întreba unii cu nedumerire. Nu pot fi mai productive discuțiile libere, lipsite de orice jalonare doctrinară? – este întrebarea de la care ar dori noile Biserici și grupări creștine să se plece în construcția ecumenică. Dar perioada critică prin care a trecut – și încă mai trece – Mișcarea ecumenică, ne-a putut convinge că totul trebuie luat în serios în cadrul dezbaterilor ecumenice, în care nu trebuie să domine părerile personale sau teologumenele, ci credința dintotdeauna a Bisericii lui Hristos; demersul ecumenic nu este o problemă de divertisment creștin, ci unul care trebuie să dea autoritate

și credibilitate Evangheliei lui Hristos. De aceea, nu dorințele noastre efemere sau circumstanțiale trebuie să predomină, ci voința lui Hristos exprimată în rugăciunea de la Cina cea Taină. Ecumenismul ne face să înțelegem un fapt prea adesea ignorat: este vorba de alegerea pe care a făcut-o Hristos – „Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi și v-am rânduit să aduceți roadă” (Ioan 15, 16) – și nu de alegerea noastră în privința mărturisirii Fiului lui Dumnezeu întrupat; în această lucrare nimeni nu ar putea face nimic dacă nu ar avea harul sfîntitor al lui Dumnezeu.

Iată ce spunea, în acest sens, Părintele Andrei Kuraev: „Istoria polemicii interconfesionale, din secolele trecute cunoaște foarte multe cazuri în care probleme realmente serioase s-au amestecat cu unele cel puțin de mîna a doua. Polemica împotriva lui **Filioque** se ducea în tandem cu învinuirea adusă episcopilor catolici că poartă inel. Astăzi sunt puse pe tapet, în dialogurile teologice, probleme pe drept cuvînt fundamentale, ceea ce reprezintă, în ultimă instanță, un câștig pentru disciplinarea propriei noastre psihologii și gândiri eclesiale. Trebuie să știm să distingem esențialul atît în credința noastră, cît și în cea a altora, să înțelegem că unitatea trebuie obținută numai în privința unor principii dogmatice, modalitățile de a ne exprima evlavia putînd rămîne la diverse”³².

Desigur că Bisericele Ortodoxe nu își propun – prin această pretenție de a le fi ascultat glasul exprimat în numele unei treimi de credincioși reprezentați în CEB, dat fiind poziția lor dominantă în Mișcarea ecumenică – făurirea unui „*uniatism în sens invers*”, care a apărut în anii '30 ai secolului al XX-lea. Despre ce este vorba? De acea Ortodoxie de rit apusean care a apărut în urma prezenței și slujirii unor ierarhi sau teologi ortodocși în diferite țări din Occident; fie în cadrul diasporei ortodoxe, în care sunt și multe familii mixte, fie prin trecerea unor comunități întregi – în frunte cu pastorii lor – la Ortodoxie. Astfel, „sub influența «mărturisirii teologice» a diasporei rusești, cîteva parohii din Franța și din coloniile pe care această țară le avea în Africa au trecut la Ortodoxie. Nu cunosc care avea să fie mai târziu soarta acestor parohii. Unul dintre acești «uniți» s-a făcut celebru prin faptul că în 1937, la o ședință, în cadrul Institutului «Saint Geroge» de la Paris, cu ocazia centenarului morții lui Pușkin, s-a prezentat zicînd: «Sunt întocmai ca Pușkin al vostru : negru și ortodox»”³³.

³² Diac. A. Kuraev, *op. cit.*, p. 26.

³³ *Ibidem*, p. 28.

Cazuri de catolici care au venit la Ortodoxie a cunoscut și Biserica noastră, având la un moment dat în ascultare canonică o episcopie; dintre acești francezi catolici trecuți la Ortodoxie face parte și Părintele Costa de Beauregard, care a scris **Dogmatica vorbită** a Părintelui Stăniloae, cuprinzând dialogurile avute la Mănăstirea Cernica. Iar în prezent, în Franța, Biserica Ortodoxă Română are un episcop de limbă franceză pentru ortodocșii francofoni P.S. Marc (Alric) Nemțeanul. Dar aceste cazuri nu pot fi considerate decât cel mult ca oglindire a prestigiului pe care și-a câștigat-o în Occidentul latin; aceasta se adaugă și dă o anume aureolă poziției pe care Ortodoxia și-a câștigat-o în cadrul CEB. Toate aceste aspecte legate de prezența Ortodoxiei în CEB au darul de a ne întări convingerea că trebuie să ne intereseze orice hotărâre ecumenică; în acest context se înscrie și aprecierea contribuției Documentului ecumenic **Chemați să fim Biserica una** în privința **Crezului niceo-constantinopolitan**: „Noi mărturisim Una, Sfântă, Universală și Apostolică Biserică, precum este exprimată în **Simbolul niceo-constantinopolitan** (381). Unicitatea Bisericii este o imagine a unității lui Dumnezeu-Treime în comuniunea Persoanelor. Sfânta Scriptură descrie comunitatea creștină ca Trup al lui Hristos, a cărei diversitate este esențială pentru plinătatea ei: «Darurile sunt felurite, dar același Duh; și slujirile sunt felurite, dar același Domn; și lucrările sunt felurite, dar este același Dumnezeu, Care lucrează toate în toți. Și fiecăruia i se dă arătarea Duhului spre folosul tuturor» (I Corinteni 12, 4-7)” (§3).

De fapt, în amintitul document – deși vorbește de Biserica apostolică – se afirmă că puterea de a o face unită Biserică o primește de la Duhul Sfânt prin Hristos. „Biserica (în calitatea ei de) comunitate de credincioși, este creată de Cuvântul lui Dumnezeu... Biserica astfel creată este apostolică” (§4) – sunt însă formulări neinspirate cu privire la realitatea teandrică a Bisericii. Încât, paragraful următor, în care se spune că se afirmă „că una este credința apostolică a Bisericii, precum Trupul lui Hristos este unul” (§5) este mult diluată și de nefericita exprimare: „Însă pot exista diferite formulări ale credinței Bisericii” (§5), ceea ce ne determină să împărtășim convingerea că deși în CEB se vorbește de credință apostolică – mărturisită în **Crezul niceo-constantinopolitan** – aceasta este înțeleasă în mod diferit de diversele Biserici și grupări creștine, ceea ce o face să fie diferită de cea acceptată în cadrul întrunirilor CBE și cu atât mai mult de cea mărturisită de Bisericile Ortodoxe, aici având un rol important influența

unor grupuri protestante și neoprotestante, mult mai influente în cadrul CEB. Altfel, cum ar trebui să înțelegem afirmații de genul: „*Sunt mii care nu respectă ritualul Botezului în apă, însă împărtășesc experiența spirituală a vieții în Hristos*” (§8)?

Cel puțin pentru ortodocși – dacă nu și pentru creștinii celorlalte Biserici istorice – asemenea exprimări sunt greu de înțeles; și mai greu de acceptat, cu toate că „*în harul lui Dumnezeu, Botezul manifestă realitatea că noi aparținem unii altora, chiar dacă unele Biserici nu sunt capabile încă să le recunoască pe celelalte ca Biserici în sensul deplin al cuvântului*” (§9). Asemenea expresii sunt greu de acceptat pentru că ele accentuează aspectul instrumental al Bisericii și nu dimensiunea sa teandrică, așa cum o reîntâlnim și în următorul paragraf: „*Biserica, creație a Cuvântului și a Duhului lui Dumnezeu, este o taină, (un) semn și instrument a ceea ce Dumnezeu are în intenție pentru mântuirea lumii*”; o privire a Bisericii doar în dimensiunea ei orizontală, adică omenească – adesea asemănată societății umane – predomină, din păcate, viziunea documentului ecumenic: „*Împărăția lui Dumnezeu poate fi percepută într-o continuitate conciliantă și reconciliantă, chemată spre sfințire. O comunitate care încearcă să depășească discriminările exprimate în structuri sociale defectuoase și să lucreze în vederea remedierii diviziunilor în propria sa viață și pentru vindecarea și unitatea în comunitate umană*” (§10).

Datorită accentuării acestei orizontalități a Bisericii, misiunea ei este adesea văzută într-o perspectivă mai mult seculară decât de transfigurare și înnoire a lumii prin harul sfințitor al lui Dumnezeu; „*Biserica participă în slujirea reconciliantă a lui Hristos, Care Se golește pe Sine, atunci când își împlinește misiunea, afirmând și întărind imaginea lui Dumnezeu în umanitate și lucrând alături de toți cei cărora demnitatea umană le-a fost negată prin marginalizări sociale, politice și economice*” – se spune în document (§10).

Putem spune că datorită acestei orizontalizări a Bisericii, care face loc chiar unei separări între Dumnezeu și Biserică, dar și între Biserică și lume, misiunea Bisericii este asimilată instituțiilor seculare – fie ele sociale, politice sau economice –, chiar dacă misiunea este considerată a fi esențială pentru viața Bisericii, ca și viața Bisericii pentru susținerea misiunii; astfel misiunea ei nu poate depăși viziunea secularizată, specific occidentală³⁴. Când se face o referire la

³⁴ Cf. Marcel Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain. Cent ans de débats sur Dieu*, Le Centurion, Cerf, Paris, 1993, p. 84.

dimensiunea verticală – sacramentală – a Bisericii, se constată o anumită ezitare și nesiguranță: „*Pentru viața Bisericii misiunea este esențială. Prin misiunea ei, Biserica își exprimă chemarea de a propovădui Evanghelia și de a-L oferi pe Hristos cel viu întregii creații*”. Aceasta diluarea a conceptului eclesiologic merge chiar până la ambiguitate: „*Bisericele se regăsesc activând alături de oameni de alte credințe și ideologii (sic!). Ca un instrument al lui Dumnezeu, Care guvernează peste întreaga creație, Biserica este chemată să se angajeze într-un dialog și o colaborare cu aceștia, astfel ca misiunea ei să lucreze spre binele tuturor creaturilor și spre prosperitatea pământului*”. Această exprimare ambiguă însă culminează atunci când concluzia paragrafului ia forma unei lozinci umaniste: „*Toate Bisericele sunt chemate să lupte împotriva păcatului sub toate aspectele lui, în interiorul și în exteriorul lor, și să lucreze împreună spre a combate nedreptatea, a reduce suferința umană, a combate violența și a asigura integritatea tuturor oamenilor*” (sic!) (§11).

Trebuie să spunem că „*nu suntem adepții ideii că toate religiile lumii sunt egale*” – deși nu putem să nu „*ne regăsim solidari în unitatea întregii lumi*” – pentru că în aceste condiții „*dialogul religiilor se transformă în religia dialogului. Iar această religie și-a creat propriul său ritual; participanții se roagă în același timp, fiecare în limba lui și la dumnezeul său (ceea ce ar putea fi considerat pe drept cuvânt ca o infernală parodie a cincizecimii)*”³⁵. Și asta nu pentru că creștinismul este alăturat – fără nici o distincție – de toate religiile lumii, care sunt considerate *in corpore* egale și nedistincte, cât mai ales pentru că este transformat într-o ideologie seculară, prin transformări interne ale religiei și teologiei într-un orizont protestant ce valorizează izvoarele religioase în plan cultural³⁶, conferindu-i valențe de „adevăr” în care oamenii vor avea posibilitatea să lupte într-o manieră necunoscută până în prezent pentru a descoperi cine sunt ei și ce sunt ei³⁷. Or, însumând aceste adevăruri parțiale, ale fiecărui domeniu sau ale fiecărei discipline în parte, prin „legi imuabile și matematic constatate garantează

³⁵ Diac. A. Kuraev, *op. cit.*, pp. 29-30.

³⁶ Pierre Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses. Differences et interactions*, Labor et Fides, Geneve, 1999, pp. 165-166. A se vedea și la Ernst Cassirer, *Filosofia Luminilor*, trad. Adriana Pop, Editura Paralela 45, București, 2003, p. 47.

³⁷ Benjamin Barber, *How globalism and tribalism are reshaping the World*, Ballantine Books, New York, 1995, p. 35.

rezultatul vizat”³⁸, oare își poate închipui cineva că ar putea defini ființial omul?

În această situație însuși scopul ecumenismului – nu numai misiunea Bisericii – suferă o totală schimbare, ajungându-se astfel „la antipodul a ceea ce fusese inițial” ecumenismul. Nu putem uita că „ecumenismul a început ca o chestiune de familie a creștinilor, în cadrul creștinismului. Astăzi ni se cere să «gândim ecumenic» și când se pune problema relațiilor cu budismul, cu iudaismul...”

Mișcarea ecumenică s-a format în vederea unui front comun al creștinilor împotriva păgânismului. Astăzi se face apel la «spiritul ecumenic» pentru protejarea neopăgânismului față de criticile creștinilor. Ecumenismul a fost creat pentru ca tot ce ține de viața creștinilor să se supună lui Hristos, Evangheliei Sale, pentru ca, lăsând deoparte judecățile și patimile omenești, să măsoare ceea ce este prea omenesc cu măsura Cuvântului lui Dumnezeu. Astăzi conștiința ecumenică reclamă raportarea tuturor acțiunilor și convingerilor Bisericii la un pluralism superficial, verificarea lor în funcție de criteriile acestuia. Nu Evanghelia, ci ideologia «drepturilor omului» este chemată să devină instanță supremă în judecarea faptelor și convingerilor oamenilor”³⁹.

Pentru a evita ca aceste formulări să nu devină mărturii ale unei triste realități, ca urgența ecumenică – după acceptarea ca bază doctrinară credința în Sfânta Treime și mărturisirea **Crezului niceo-constantinopolitan** – se impune precizarea eclesiologiei, adică trebuie stabilite criteriile după care un cult, o grupare creștină, o sectă sau o Biserică istorică pot purta cu adevărat numele de Biserică a lui Hristos sau în ce măsură fac parte din Biserica lui Hristos. Cred că ceea ce spunea – în ianuarie 1967 – Mitropolitul Antonie de Sourg este mai actual ca oricând: „Ne străduim din răputeri să nu ne mai numim unii pe alții eretici sau schismatici. Degeaba o facem, fiindcă termenii de «eretic» și «schismatic» pur și simplu descriu niște realități obiective. Există erezii, există și schisme. Cine se află în erezie este eretic; cine se află în schismă este schismatic. De aceea, nu este de nici un folos să ne jucăm de-a v-ați ascunselea în această privință. Totuși ar trebui să curățim acești termeni de zgura care îi fac de obicei infamanți. Spunând despre careva că a căzut în erezie nu înseamnă că prin aceasta este hoț,

³⁸ Stephane-Marie Barbellion, *Les „preuves” del'existence de Dieu. Pour une relecture de cinq voies de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 1999, pp. 114-115.

³⁹ Diac. A. Kuraev, *op. cit.*, p. 56.

mincinos, asasin; că adună în el toate păcatele, pe cele de moarte și pe cele mărunte"⁴⁰, ci că nu ține întru totul credința cea adevărată, care în cazul nostru are ca reper **Simbolul niceo-constantinopolitan**.

Pentru a fi mai explicit în această privință, voi apela la cele spuse de Părintele Andrei Kuraev, care punctează – ca și Părintele Dumitru Popescu – nevoia de a se aduce asemenea precizări eclesiologice în cadrul ecumenismului⁴¹; lipsa unor astfel de precizări a dus la colapsul ecumenic de astăzi; mai bine zis, la cacofonia termenilor ecumenici. „*De obicei se consideră a fi o erezie nu atât o altă concepție religioasă – spune el – ci o altă latreutică, o etero-latrie, un alt mod de a te ruga: în măsura în care omul nu învață să se roage din manuale, ci din experiența coparticipării la rugăciunile preexistente ale comunității din care face parte, este lesne de înțeles de ce există o interdicție canonică referitoare la rugăciunea comună cu ereticii. Ea nu este legată de temerea că un penticostal zicând «Tatăl nostru» s-ar putea adresa prin aceasta diavolului, ci pentru a se evita împrumutarea unui mod eterodox de comuniune cu Dumnezeu*”.

Precizările eclesiologice datorate Părintelui Dumitru Popescu și legate de acceptarea Crezului niceo-constantinopolitan ca bază de discuții și aprofundări ecumenice, în sensul celor afirmate de Diaconul Andrei Kuraev, ar face pe creștini să înțeleagă că fără aceste precizări la care s-a ajuns din punct de vedere dogmatic în cadrul CEB nu va avea nici o finalitate orice demers ecumenic; fără redefinirea – sau definirea în comun – a ceea ce este și trebuie să se înțeleagă prin Biserica lui Hristos din care fac parte toți cei care au primit Botezul în numele Sfintei Treimi și cred în Evanghelia Sa toate strădaniile ecumenice sunt condamnate să se repete cu fiecare generație, fără a duce la îndeplinire vreo nădejde de unitate creștină.

De aceste aprofundări eclesiologice – de altfel – se leagă și acea necesară înțelegere a diferitelor modalități de a se ruga, întâlnite la toți cei ce cred în Hristos: „*Dacă religia s-ar reduce la Dogmatică, am putea să «însărcinăm» o comisie de experți teologi care să se pună de acord și să ajungă la o interpretare comună a textelor evanghelice. Dar modalitățile de a se ruga ale «omului lăuntric» nu pot fi statuate sau schimbate prin consensul unor experți. Sfântul Grigore Palama se întreba: «Dacă*

⁴⁰ *Ibidem*, p. 59.

⁴¹ Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, EIBMBOR, București, 1998, p. 8.

unele cuvinte pot fi întoarse pe dos de alte cuvinte, viața cum va putea fi întoarsă?»⁴².

Este necesară această dificilă muncă de susținere a unor aprofundări eclesiologice pentru ca viața creștină să nu fie pervertită chiar în esența ei – este mesajul Părintelui Dumitru Popescu, dar și al altor teologi ortodocși. Din această cauză perioada care începe cu Porto Alegre se anunță a fi mai dificilă decât toate perioadele și momentele de criză pe care le-a cunoscut ecumenismul în cei peste nouăzeci de ani de existență; dacă punem la socoteală că începutul Mișcării ecumenice poate fi considerată Conferința de la Edimburg, atunci putem vorbi de un întreg secol consacrat ecumenismului.

Acest fapt se pare că l-au conștientizat și cei care s-au ocupat de alcătuirea documentului ecumenic amintit, atunci când arată că *„Bisericele nu au înțeles întotdeauna responsabilitatea reciprocă și nu au recunoscut întotdeauna nevoia de a da explicații una alteia asupra credinței vieții și mărturiei lor, precum și de a enunța cauzele care le mențin separate. Păstrând în memorie experiența vieții de care ne-au împărtășit deja și realizările dialogurilor bilaterale și multilaterale, acum este timpul să ne asumăm împreună pași efectivi”* (§12).

Într-adevăr, numai asumarea unor „pași efectivi” în aprofundarea eclesiologiei de către Bisericele membre ale CEB va face ca ecumenismul să iasă din colapsul în care se află acum și să se lepede de limbajul secular adoptat mai în toate documentele ecumenice. Pentru a se înțelege mai bine ce vreau să subliniez prin aceste afirmații mă voi folosi de cartea lui Vladimir Volkoff – **Tratat de dezinformare**⁴³ – citez niște „ghicitori” pe care autorul le pune la îndemâna cititorului, sub genericul: *„De unde sunt extrase textele următoare?”*

1. «Când săracii își însușesc unele lucruri fapta nu se numește furt. Când și le însușesc bogații, se numește profit».

2. «Societățile multinaționale reprezintă una dintre structurile puterii care provoacă cele mai mari frustrări și exercită cele mai nefaste efecte asupra dezvoltării popoarelor».

3. «Principalii vinovați de dependența economică a țărilor noastre sunt puterile inspirate de o dorință de câștig necontrolată, care duce la dictatură economică și la imperialismul banului».

⁴² Diac. A. Kuraev, *op. cit.*, p. 112.

⁴³ Vladimir Volkoff, *Tratat de dezinformare. De la Calul troian la Internet*, trad. de Mihai Columbeanu, Editura Antet, București, f.a., p. 173.

4. «Subdezvoltarea țărilor sărace în general ca realitate socială care este produsul secundar al dezvoltării altor țări. Dinamismul economiei capitaliste duce la stabilirea unui centru și a unei periferii, care generează simultan bogăția unora și sărăcia altora».

Răspunsurile oferite de Vindex⁴⁴ și Veraldi: 1. un ziar religios american; 2. Consiliul Ecumenic al Bisericii; 3. o declarație în corpore, la Madellin, a episcopilor sud-americani; 4. un postulat fundamental al «teologiei eliberării», într-o carte publicată sub acest titlu de părintele Gustavo Gutierrez».

Această reconsiderare a limbajului evanghelic în documentele ecumenice este o nevoie mai mult decât stringentă; nu numai pentru că se constată o secularizare a limbajului creștin, care îl face să semene cu cel marxist, cât și pentru faptul că un asemenea limbaj cultivă ambiguitatea ideologică, pe care se fundamentează indiferentismul religios. Despre „infectarea” limbajului creștin cu termeni marxiști a vorbit și Papa Benedict al XVI-lea: „Doctrina marxistă a mântuirii, bineînțeles în diferite forme de instrumentare, apăsarea în fond ca singura motivată din punct de vedere etic și în același timp singura călăuză spre viitor conformă cu imaginea științifică a lumii. De aceea, ea nu a cedat ușor după șocul din 1989... Nu mai există încredere în marile promisiuni de natură morală, iar marxismul s-a văzut pe sine tocmai una dintre acestea. El propunea dreptatea pentru toți, pacea, desființarea relațiilor nedrepte de conducere etc. De dragul acestor idealuri, s-a crezut că principiile etice trebuie abandonate și că teroarea poate fi folosită ca mijloc de instaurare a binelui”⁴⁵.

Altfel, cum să înțelegem desele repetări ale cuvântului **luptă** și accentuarea verbului **a combate** din *Chemați să fim Biserica una*: „Toate Bisericile sunt chemate să lupte... și să lucreze împreună pentru a combate nedreptatea..., a combate violența...” (§11) și „cum va lupta Biserica noastră alături de alte Biserici pentru surmontarea provocărilor, precum hegemoniile politice și sociale, persecuția, oprimarea, sărăcia și violența?” (§14,g); precum și formulările de genul: „Separația și excluderea să nu aibă ultimul cuvânt” (§5); „o comunitate care încearcă să depășească discriminările exprimate în structuri sociale defectuoase și să lucreze în vederea remedierii diviziunilor” (§10)?

⁴⁴ Jacques Vintex și Gabriel Veraldi, *Les Onagres*, Éd. L'Age d'hommes, Lausanne, 1988.

⁴⁵ Cardinalul Joseph Ratzinger, *op. cit.*, p. 9.

Pentru a se înțelege și mai bine cel de-al doilea aspect – ambiguitatea pe care se fundamentează indiferentismul religios – voi cita pe Părintele Andrei Kuraev: „Nu văd deci rațiunea pentru care ar trebui să cerem o neîntârziată «unire» a religiilor de teama unor noi «războaie religioase» și a unor noi «cruciade». Și mai irațional este să apară cu asemenea argumente și fața unor oameni credincioși. Și tot o ineptie ar fi să încerci să pui religia în slujba standardelor consumismului material intensiv și să ignori opinia scriitorului francez André Malraux, citată de scriitorul rus Iuri Naghibin: «Timp de 70 de ani ne-am obișnuit să trăim într-o lume materială fictivă în care lipsea mereu câte ceva: pâinea, zahărul, untul, laptele, peștele, carnea, tutunul. Și enumerarea tuturor lucrurilor de care ne plângeam că ne lipsesc ar putea continua. N-aveam locuință, n-aveam mobilă, n-aveam obiecte de uz casnic, nu aveam libertatea cuvântului, a presei, libertatea de deplasare, libertatea credinței».

Îmi amintesc cât de uimit a fost André Malraux când, în timpul unei discuții referitoare la literatură cineva i-a spus verde în față: «Dumnezeu nu există, în consecință n-avem de ce să vorbim despre El». «Știți de ce vă lipsesc toate? I-a replicat Malraux; nu v-ar lipsi dacă L-ați fi avut pe Dumnezeu. Dar nu-L aveți. Poate de aceea vă lipsesc toate celelalte»”⁴⁶.

Dacă Biserica își uită misiunea ei de a-L oferi pe Hristos lumii, va aduce ea oare mai multă fericire și demnitate, „afirmând și reîntărind imaginea lui Dumnezeu în întreaga umanitate și lucrând alături de toți cei cărora demnitatea umană le-a fost negată prin marginalizări sociale, politice și economice” (§10)? Sau eforturile ei trebuie să aibă ca prioritate „depășirea diviziunilor” (§1) pentru a se regăsi „activând alături de oamenii de alte credințe și ideologii” (§11)? Acestea sunt întrebări la care documentul ecumenic nu ne oferă răspunsuri evanghelice și creștine, ci doar slogane umaniste și seculare!

Concluzii

Sublinierile de mai sus – pe seama celor afirmate de Părintele Dumitru Popescu, în corelare cu punctările lui Andrei Kuraev – nu au simpla menire de a arăta că Ortodoxia este superioară celorlalte Biserici și că creștinismul nu trebuie să dialogheze cu celelalte religii. Desigur că nu putem susține așa ceva. Menirea lor este de a arăta un adevăr pe care ecumenismul zilelor noastre nu-l mai poate

⁴⁶ Diac. A. Kuraev, *op. cit.*, p. 110.

ignora: dacă Ortodoxia își va pierde specificul său, iar creștinismul va adopta un limbaj secular și ambiguu – doar pentru simplul motiv adesea invocat „de a nu supăra pe ceilalți” – nu va avea în consecință nimic nou sau înnoitor de spus lumii de astăzi. De aceea, este de preferat ca documentele ecumenice să aducă lumii limbajul specific creștinismului, valorificând aprofundările despre Crezul niceo-constantinopolitan și – legate de acestea – clarificările ecleziologice. Dacă ecumenismul nu susține acest fapt, el se va dovedi că nu slujește scopului pentru care a fost gândit, ca o modalitate de dialog și de întărire a unității creștine, în vederea propovăduirii lui Hristos Cel Unul din Treime⁴⁷ și a Evangheliei Sale oamenilor din zilele noastre.

Ortodoxia nu a participat și nu participă la toate întrunirile ecumenice doar ca să-și dovedească o anume superioritate sau pentru ca să amenințe pe cei care se află în afara ei că sunt „eretici” sau „schismatici”: „Credința în superioritatea Ortodoxiei asupra altor «variante» confesionale nu ține de un orgoliu de castă. Odată pătruns în universul Ortodoxiei, simți cum se naște bucuria de a te împărtăși cu roade duhovnicești atât de bogate și de consistente și în același timp de o indiscutabilă autenticitate; apoi se nasc sentimentul de recunoștință față de Creator – pentru că ți-a dat posibilitatea să urmezi calea dreptei credințe – și, în cele din urmă, amărăciunea că sacralitatea Ortodoxiei este întinată de păcatele și bolile noastre.

Laitmotivul publicisticii și mentalității ortodoxe comune este recunoașterea faptului că și creștinii care aparțin de confesiunile occidentale, cu toate că potențialul lor duhovnicesc este anemiât, pot obține adesea prin disciplină comunitară și entuziasm rezultate sensibil mai importante decât ale noastre, în ciuda imensului potențial duhovnicesc de care dispune Ortodoxia. Ei, cu puținul pe care îl au, adesea au ajuns să devină foarte puternici. Noi, cu preaplinul pe care-l avem, rămânem atât de săraci...”⁴⁸.

Avem aici definit paradoxul care îi face pe mulți ortodocși să adopte una dintre cele două poziții: fie se descurajează și renunță la orice efort ecumenic, fie că se închid într-un fel de ghetou liturgic, absolutizând valorile spirituale ale Ortodoxiei și devenind agresivi față de frații aparținând diferitelor confesiuni sau grupări

⁴⁷ Pr. prof. univ. dr. Dumitru Popescu, Diac. Doru Costache, *Introducere în dogmatica ortodoxă. Teme ale credinței creștine în perspectivă comparată*, Editura Libra, București, 1997, pp. 79-80.

⁴⁸ Cardinalul J. Ratzinger, *op. cit.*, pp. 99-100.

creștine. Nici prima și nici a doua atitudine nu este sănătoasă și nu reprezintă smerenia iubitoare – și misionară totodată! – a Sfinților Părinți, care au lăsat Bisericii lui Hristos această comoară duhovnicească de trăire și dreaptă mărturisire cu statornicie a credinței celei adevărate.

Acesta este de fapt și motivul – care constă în cultivarea unei deschideri a Ortodoxiei către celelalte confesiuni creștine și oferirea întregului ei tezaur de credință și închinare – pentru care ortodocșii nu pot refuza dialogul autentic ecumenic. Criticile lor vizează „diferitele deraieri” de la scopul și de la mesajul pe care trebuie să-l aducă lumii de astăzi ecumenismul. Pentru a asigura această autenticitate a mesajului ecumenic, Ortodoxia oferă tezaurul ei sacramental, așa cum a fost el păstrat de-a lungul a două milenii de viață creștină, acesta fiind de altfel și testamentul ecumenic pe care ni-l lasă ucenicilor săi – și nu numai! – Părintele academician Dumitru Popescu.

Este știut faptul că Papa Ioan Paul al II-lea a luat ca paradigmă a autenticului ecumenism imaginea celor doi plămâni – folosită de Părintele George Florovsky la Evanston (SUA), în 1954, deci o imagine adusă în discursurile ecumenice de un teolog ortodox – însă nu putem să nu spunem că această imagine – deodată simbolică dar și profetică – aparține de fapt Sfântului Teofan Zăvorățul, care a lansat-o la sfârșitul secolului al XIX-lea. Ea se referea la viața spirituală a Ortodoxiei, cultivată prin lucrarea sacramentală a Bisericii: „Plămânii prin care respiră Biserica lui Hristos sunt Sfintele Taine și celelalte lucruri sfințitoare. Prin ei respiră Biserica lui Hristos oriunde se află creștini... Acolo unde aceste așezăminte (adică Sfintele Taine) sunt afectate, respirația Duhului dumnezeiesc nu este deplină și prin urmare efectele ei rămân parțiale”⁴⁹.

Numai și acest mic exemplu dacă l-am lua în considerație, am putea înțelege deplin de ce este nevoie de prezența Ortodoxiei în cadrul Mișcării ecumenice; este știut că împreună vom fi mai bogați din punct de vedere spiritual, iar separați vom rămâne mai departe săraci și neputincioși de a vesti lumii pe Hristos și Evanghelia Sa. Dacă ar rămâne izolată Ortodoxia – în contextul globalizării post-moderniste – nu numai că nu ar putea să proclame adevărul despre Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească, dar ar aduce

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, p. 39.

o gravă afectare perceperii ecumenicității adevăratei Biserici a lui Hristos: „Biserica noastră Ortodoxă este o Biserică ecumenică de-a lungul veacurilor, așa cum a fost dintru început Biserica lui Hristos. Biserica una, într-un cuvânt, nu poate fi decât aceea care a păstrat toate hotărârile Sinoadelor Ecumenice și locale” – spunea fericitul întru adormire Patriarhul Teoctist, un mare ierarh al Ortodoxiei, cum a fost proclamat la cea de-a treia Adunare Ecumenică Europeană de la Sibiu, dar și un însuflețit ecumenist, care a cultivat în sufletul fiilor săi duhovnicești – ca și Părintele Dumitru Popescu – dragostea și râvna misionară de a mărturisi adevărul credinței creștine cultivând dragostea față de toți frații cei întru Hristos.

În acest sens, invitația Ortodoxiei nu poate fi alta decât aceea decât ca toate Bisericile creștine să se străduiască a fi o singură Biserică; „aceasta este taina credinței și a vieții, iar Părintele Stăniloae este neîntrecut atunci când vorbește despre teologia vieții, teologia persoanei, a persoanei umane care este ridicată la rangul la care Dumnezeu l-a făcut pe om să fie cununa creației întregi”⁵⁰.

Negreșit, noi și cei care vor veni după noi – în contextul dificilei integrării a României în UE, care n-a fost lipsită de neașteptate și dureroase prefaceri instituționale, dar și mentale – nu putem să aducem lumii de astăzi un alt mesaj decât acesta, care îi este specific Ortodoxiei și a fost exprimat de unul dintre întâistătorii Bisericii noastre, mesaj împărtășit fiind și de Părintele Dumitru Popescu: „Scopul suprem al credinței noastre este mărturisirea unui singur Dumnezeu, Cel preaslăvit în Preasfânta Treime și mântuirea neamului omenesc”⁵¹, așa cum o oglindește dealfel această credință și Simbolul niceo-constantinopolitan.

⁵⁰ Cf. Pr. prof. univ. dr. Dumitru Popescu (coord.), *Apostolatul creștin și social al Bisericii Ortodoxe Române 1925-2005*, Editura Vasiliana '98, Iași, p. 307.

⁵¹ *Ibidem*.

Contribuția călugărilor sciți la precizarea învățaturii hristologice formulate de Sinodul al IV-lea Ecumenic (451). Evidențierea contextului istoric și reliefa aspectelor doctrinare

*Conf. univ. dr. Marius TELEA,
Universitatea „1 Decembrie 1918” Alba Iulia*

Argument:

„Poate părea lucru nou celor neștiutori că Scythia (Minor), care se arată îngrozitoare prin frig (...), a crescut bărbați plini de căldură și minunați prin blândețea purtării (...). Credința lor strălucind prin legătura cu fapta bună era pentru toți pildă de viață și sinceritate. Ei nu erau prinși în rețeaua nici unei griji lumești și puteau spune cu Apostolul: «Cetatea noastră este în ceruri». Ei au ținut cu tărie neînfricăta dogmele credinței ortodoxe, căci deși erau simpli în cuvânt, în știință nu erau nepricepuți”.
(Dionisie Exiguul, *Prefatio ad Ioannem et Leontium*)

Preliminarii

Orice demers istoric de punere în valoare a momentelor și personalităților ce au influențat în mod decisiv păstrarea nealterată a învățaturii de credință și precizarea corectă a teologiei creștine are o semnificație deosebită pentru înțelegerea istoriei Bisericii Creștine, cu atât mai mult cu cât, din ce în ce mai pregnant în secolul nostru, aportul marilor gânditori creștini la formarea spiritului uman este supus tăgăduirii.

Un studiu dedicat călugărilor sciți și activității derulate de aceștia în scopul păstrării și precizării învățaturii de credință a Bisericii se înscrie în liniile evidențierii acelor particularități care i-au plasat pe

teologii originari din spațiul daco-roman în sfera celor mai puternice controverse și dezbateri doctrinare ale celui de-al VI-lea secol creștin.

Totodată, un asemenea demers științific se impune cu atât mai mult cu cât este absolut necesar să înțelegem acele momente decisive din istoria Bisericii, precum și rolul personalităților teologice care le-au determinat, astfel încât să conștientizăm faptul că precizarea și formularea teologiei ortodoxe reprezintă rodul unei colaborări între teologi și părinți bisericești de diferite națiuni, acel „ecumenism patristic al secolelor IV-VI”, cum îl numea Părintele Profesor Ioan G. Coman¹.

În acest sens, teologia daco-romană a adus un aport decisiv la precizarea învățăturii de credință, a oferit creștinismului personalități marcante, a căror operă și activitate a contribuit în mod evident la dezvoltarea teologiei creștine.

În acest sens, Părintele Profesor Ioan G. Coman preciza: „A creat Scythia Minor oameni și opere de spiritualitate și teologie? Ca și în alte domenii, creațiile spirituale și teologice nu țin exclusiv de poziția geografică sau de rolul de metropolă a locului. Scythia Minor creștină nu a creat o teologie de bogăția și nivelul celei alexandrine, antiohiene, capadociene sau augustinienne, e adevărat, dar, deși în condiții extrem de grele, sub viforul invaziilor și focul persecuțiilor; ea a rodit, totuși, oameni și opere de o certă valoare spiritual-evangelică și a constituit un bastion al rezistenței și continuității daco-romane în această parte a Imperiului”².

Pornind de la aceste premise, vom încerca să evidențiem acele valori teologice perene pe care le-a izvorât creștinismul daco-roman, abordând aceste aspecte atât în dimensiunea lor istorică, dar și în cea referitoare la doctrina creștină, pentru ca în acest mod să relieăm cât mai precis tema abordată

I. Teologia creștină în Scythia Minor

Scythia Minor sau Dacia Pontică a evidențiat, de-a lungul timpului, un patrimoniu bogat de cultură și civilizație, în cadrul căruia

¹ Pr. prof. Ioan G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, București, EIBMBOR, 1979, p. 56.

² Idem, „Scriitori teologi în Scythia Minor”, în vol. *De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice și monumente de artă creștină*, ediția a II-a, Galați, Editura Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de Jos, 1979, p. 63.

creațiile spirituale ale creștinismului, elemente de reflecție religioasă sau de teologie creștină, ocupă un loc de primă importanță.

În acest sens, creștinismul dezvoltat în spațiul scitic a creat o adevărată „teologie” prin trei factori fundamentali, și anume: acțiunea misionarilor și a localnicilor și contactul lor direct cu gândirea marilor școli patristice ale vremii, precum și atitudinea combatantă a acestora împotriva ereziilor hristologice, în special a nestorianismului și a monofizismului, persecuțiile abătute asupra comunităților creștine din această provincie și moartea martirică a numeroși creștini, a căror cinstire a întreținut mereu o reflecție complexă asupra imaginii Mântuitorului Iisus Hristos și asupra sensului Întrupării și morții acestuia și, în final, buna organizare a Bisericii tomitane, ca episcopie, cu sediul la Tomis și apariția a încă paisprezece episcopii la sfârșitul secolului al V-lea și începutul secolului al VI-lea. Totodată, este cunoscut faptul că episcopii de Tomis erau persoane culte și pline de zel ortodox, aflându-se mereu în contact direct cu evoluția spirituală și reflecția creștină a vremii. În același timp, acest gen de probleme erau și printre preocupările viețuitorilor din mănăstirile scitice, în acest sens activitatea „călugărilor sciți” fiind definitorie³.

În aceeași direcție, nu trebuie să uităm activitatea teologică remarcabilă desfășurată de Sfântul Ioan Cassian, monahul de „națiune scitică”⁴ a căror lucrări de o deosebită valoare spirituală pentru viața monahală și pentru teologie reprezintă un aport considerabil în ceea ce privește învățătura de credință a Bisericii, precum și organizarea vieții monahale și bisericești.

Dionisie Exiguul, un alt teolog scit remarcabil, un erudit al vremii sale și un poliglot, se remarcă prin traducerea în limba latină a unor opere teologice fundamentale ale patristicii grecești, precum și a canoanelor Sinoadelor Ecumenice și locale, el fiind cel care „a pus inteligența, disciplina și sensibilitatea Răsăritului la dispoziția Apusului”⁵, intermediind astfel cunoașterea patrimoniului teologic comun, în sensul unității creștine și al conlucrării fraterne.

³ *Ibidem*, pp. 63-64.

⁴ Ghenadie de Marsilia, *De viris illustribus*, cap. 62, apud Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 65.

⁵ Ioan G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, p. 74.

În linia teologiei ortodoxe din Scythia Minor se înscriu și așa-numiții „călugări sciți”, cei care, apărând cu fermitate hotărârea Sinodului Ecumenic de la Calcedon cu privire la unirea ipostatică a celor două firi ale Mântuitorului și combătându-i pe nestorienii, au elaborat formula „Unul din Treime a suferit cu trupul”. Deși a stârnit multe controverse, formula propusă de călugării sciți a adus un mare aport corectei precizări a hristologiei formulate în cadrul Sinodului de la Calcedon.

Trebuie afirmat, în urma celor prezentate până acum, faptul că teologia din Scythia Minor a fost o teologie fundamentală, precisă, clar exprimată, „o teologie care prin Sfântul Ioan Cassian și episcopul Ioan de Tomis pregătește formula Calcedonului, iar prin Dionisie cel Mic și Ioan Maxențiu dezvoltă și apără această formulă”⁶.

Astfel, teologia scită a stat sub semnul apărării învățături de credință în cadrul Sinoadelor Ecumenice, în mod special împotriva arianismului și a nestorianismului, în acest fel credința și teologia ortodoxă contribuind fundamental la formarea și continuitatea etnică și religioasă a daco-romanilor și a urmașilor lor, în spațiul credinței ortodoxe nealterate de învățăturile eretice propagate în acele vremuri.

II. Contextul istoric general

II.1. Originea și direcția acțiunilor întreprinse de călugării sciți

Acțiunile călugărilor sciți, în sensul păstrării și afirmării învățăturii de credință exprimate în cadrul Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon din anul 451, se vor face simțite în cadrul puternicelor controverse hristologice din secolul al VI-lea, desfășurate în timpul domniei împăraților bizantini Anastasie I (491-518), Iustin I (518-527) și Iustinian I (527-565)⁷.

Astfel, în primele luni ale anului 519, în plină controversă hristologică, va sosi la Constantinopol un grup de călugări originari din Scythia Minor, care aducea cu sine o formulă teologică menită să precizeze în mod clar învățătura de credință a Calcedonului și să stopeze conflictele din Biserică, formulă ce consta în cuvintele: „Unul din Sfânta Treime a pățimit în trup”. Într-o primă fază, formula

⁶ *Ibidem*, p. 79.

⁷ Vasile Gh. Sibiescu, *Călugării sciți*, în *Revista Teologică*, anul XXVI, 1936, nr. 5-6 (mai-iunie), 1936, p. 182.

propusă de călugării sciți va întâmpina unele opoziții, fiind interpretată în sensul adaosului teopashit la cântarea „Sfinte Dumnezeule...”, introdus de patriarhul antiohian Petru Gnafevs, adaos care fusese considerat eretic.

Grupul călugărilor sciți era destul de numeros și dădea dovadă de un zel deosebit în prezentarea formulei lor dogmatice. Deși numărul exact al călugărilor sciți sosiți în Constantinopol în anul 519 nu ne este cunoscut, cunoaștem, totuși, numele celor mai importanți reprezentanți ai acestei grupări, și anume: Ioan Maxențiu, Leonțiu, Ioan, Mauriciu, Petru Diaconul, Ioan și Achile.

În ceea ce privește originea călugărilor sciți, majoritatea covârșitoare a cercetătorilor afirmă faptul că aceștia erau originari din Scythia Minor, cel mai puternic argument al acestui fapt constând în aceea că acești călugări depindeau canonic de provincia bisericească a Scythiei Minor și de Paternus, episcopul de Tomis⁸.

II.2. Activitatea desfășurată de călugării sciți în Constantinopol

Puternicele dispute teologice ale secolului al VI-lea, referitoare la hristologia calcedoniană și cea monofizită, au reprezentat, cu siguranță, puncte de interes și pentru călugării sciți.

Astfel, în timpul domniei împăratului Anastasie I, în Scythia Minor vor avea loc o serie de tulburări religioase pe această temă, fapt pentru care, pentru a pune capăt unei asemenea situații, împăratul va convoca întrunirea unui sinod la Heracleea, la care a fost invitat să ia parte și papa Hormisda.

Totuși, sinodul nu se va mai întruni, întrucât împăratul Anastasie nu se mai temea de pericolul pe care îl putea reprezenta răscoala generalului Vitalian, originar din localitatea Zaldapa, din Scythia Minor, pe care împăratul îl înfrânsese într-o luptă, știut fiind faptul că împăratul a convocat întrunirea unui astfel de sinod la presiunile lui Vitalian, care în acest mod s-a făcut eco-ul compatrioților săi sciți, care nu puteau consimți la acțiunea imperială de întărire a monofizismului și de subminare a autorității Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon⁹.

Prin urmare, observăm faptul că acțiunea călugărilor sciți de precizare și păstrare a învățăturii de credință calcedoniene nu reprezintă un act singular, independent, ci se înscrie în starea de spirit

⁸ *Ibidem*, p. 185.

⁹ *Ibidem*, p. 186.

promovată în Scythia Minor, unde credința ortodoxă, statornicită în cadrul sinoadelor ecumenice, era păstrată cu strășnicie, împotriva politicii religioase filo-monofizite pe care o promova împăratul Anastasie¹⁰.

Prin urmare, călugării sciți reprezintă, de fapt, „vârful de lance” al celor nemulțumiți de politica imperială duplicitară. Acești călugări mărturiseau credința ortodoxă în modul în care a fost precizată în cadrul Sinoadelor Ecumenice, iar pentru a veni în sprijinul apărării formulelor de credință calcedoniene, propuneau adoptarea formulei teologice „Unul din Sfânta Treime a pățimit în trup”.

Această formulă, care apărea ca fiind adăugată învățăturilor de credință exprimate în cadrul Sinodului Ecumenic de la Calcedon, nu va fi acceptată, într-o primă fază, de episcopul Paternus de Tomis, sub a cărui jurisdicție canonică se aflau călugării sciți, ceea ce va duce la o înăsprire a relațiilor dintre cele două părți. Totuși, în cele din urmă, relațiile dintre episcopul Paternus și călugării sciți vor fi reluate, tocmai pentru a nu pierde sprijinul generalului Vitalian, precum și bunăvoința împăratului Iustin I¹¹.

După aplanarea disensiunilor dintre călugării sciți și episcopul Paternus al Tomisului, se va ivi un nou conflict între călugării sciți și călugării achimiți din Constantinopol, care promovau o învățătură de credință nestorianizantă, conflict ce se va derula în paralel cu venirea în Constantinopol a unei delegații papale, condusă de diaconul Dioscor, menită să dezbată problema schismei acachiene¹².

¹⁰ *Ibidem*, pp. 186-187.

¹¹ În legătură cu acest aspect, al evoluției relațiilor dintre călugării sciți și episcopul tomitan Paternus, în raport cu formula de credință propusă de acești monahi, singurele informații „din epocă” ne provin doar din partea legaților papali, despre care se știe că manifestau o atitudine ostilă călugărilor sciți. În viziunea acestor legați, călugării sciți nu ar fi aplanat conflictul cu episcopul lor, ci, nesupunându-se, au părăsit Constantinopolul. O asemenea atitudine din partea călugărilor sciți nu pare justificată, cu atât mai mult cu cât, prin faptul că, împăcându-se cu superiorul lor, călugării sciți ar fi răspuns în modul cel mai potrivit dorinței împăratului de a păstra liniștea în viața Bisericii.

¹² Schisma acachiană s-a produs în anul 484, când împăratul Zenon a publicat *Henotikonul*, act imperial prin care, din dorința de a-i atrage pe monofiziți, se știrbeau hotărârile Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon. Acest act imperial va fi aprobat de patriarhul Acachie după multe ezitări, însă episcopul roman nu va accepta un asemenea compromis, fapt pentru care va rupe legăturile cu Orientul. Această acțiune poartă numele de *schisma acachiană* și a durat până în anul 519, când efectele sale au fost înlăturate prin înțelegerea dintre papa Hormisda, Iustin I și Iustinian I.

Legatii romani se vor împotrivi curând acțiunii călugărilor sciți, lucru ușor observabil din scrisorile pe care aceștia le redactau și în care îi prezentau papei Hormisda starea de lucruri din Constantinopol. În viziunea legatilor papali, călugării sciți nu făceau altceva decât să sporească disensiunile și neîncrederea prezente deja în capitala Imperiului, aceștia fiind, în viziunea acelorași legați papali, în contextul schismei acachiene, principala piedică în calea unității Bisericii¹³.

Curând va izbucni un conflict puternic între călugării sciți și un anume diacon Victor, care îi acuza pe sciți de monofizism. Diaconul Victor susținea învățătura cuprinsă în Epistola papei Leon către patriarhul Flavian al Constantinopolului din anul 449 și în Epistola sinodală a Sfântului Chiril al Alexandriei. La aceste documente sinodale, călugării sciți doreau să adauge expresia *Unus de Sancta Trinitate passus est carne*, însă pentru că diaconul Victor nu accepta un asemenea adaos, călugării sciți îl considerau pe acesta a fi un nestorian deghizat¹⁴.

Într-adevăr, formula teologică propusă de călugării sciți va fi produs puternice controverse în capitala imperiului, fapt pentru care era normal să stârnească ezitări și discuții în Constantinopol, însă, totuși, nu putem pune pe seama acestora, în mod exclusiv, starea de tensiune existentă în oraș.

Călugării sciți vor încerca prin discuții teologice și studiu să îi convingă pe legații papali de justetea formulei propuse de ei, fapt pentru care călugărul Ioan Maxențiu, conducătorul acestora, va elabora o lucrare închinată acestor legați papali, intitulată *Libellus fidei* („Cartea despre credință”), în care va demonstra, pe baza argumentelor patristice și a celor extrase din opera Sfântului Chiril al Alexandriei, justetea formulei prezentate. În acest sens, călugării sciți nu operează nici un adaos nepotrivit la învățătura de credință, ci, dimpotrivă, doresc să precizeze, să explice ceea ce a fost stabilit deja, urmând în această privință direcția adoptată de Sfinții Părinți¹⁵.

¹³ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Contribuția «călugărilor sciți» la precizarea hristologiei de la începutul secolului al VI-lea*, studiu introductiv la studiul: „Scrieri ale «călugărilor sciți» daco-romani din secolul al VI-lea”, în *Mitropolia Olteniei*, anul XXXVII, 1985, nr. 3-4 (martie-aprilie), p. 199.

¹⁴ *Ibidem*, p. 201.

¹⁵ Vasile Gh. Sibiescu, *art. cit.*, p. 196.

Totuși, legații papali se vor arăta intransigenți față de precizările teologice făcute de călugării sciți și nu vor aproba formula lor teologică, ceea ce îl va determina pe Ioan Maxențiu să precizeze încă o dată faptul că acele învățături de credință pe care legații papali le apără sunt precizate de călugării sciți, reafirmand faptul că „Unul din Sfânta Treime a suferit în trup, deoarece Cuvântul lui Dumnezeu, Unul din Sfânta Treime, S-a întrupat din pântecele Sfintei Fecioare Maria, care, pe drept, este Născătoarea de Dumnezeu. Numai în această situație de întrupat, Unul din Sfânta Treime a putut suferi, însă nu în raportul Său cu celelalte persoane ale Sfintei Treimi”¹⁶, mărturisire de credință ce îi apăra pe călugării sciți de acuza de a fi monofiziți.

II.3. Activitatea desfășurată de călugării sciți la Roma

Observând faptul că formula teologică pe care o propun întâlnește puternice opoziții în capitala Imperiului, precum și reacția adversă a legaților papali, care îi denunțau pe călugării sciți papei Hormisda ca fiind eretici, monahii daco-romani se vor îndrepta în continuare spre Roma.

Delegația călugărilor sciți care a mers la Roma va fi compusă din călugării Ioan Maxențiu, Leonțiu, Achile și Mauriciu și va petrece în „Cetatea eternă” 14 luni, până în luna august a anului 520, când se vor întoarce în Constantinopol.

Călugării sciți nu vor fi luați în seamă de papa Hormisda, ci se vor lavi de continue tergiversări, datorate, în mare parte, informațiilor negative pe care le prezentaseră anterior legații papali din Constantinopol. Totuși, se poate spune că papa nu era total împotriva formulei propuse de călugării sciți, ci proceda în acest sens deoarece formula lor dogmatică nu se regăsea în hotărârile sinodale anterioare¹⁷.

Totuși, papa va compune o scrisoare adresată episcopului african Possessor, total defavorabilă călugărilor sciți, în care se arăta deosebit de preocupat de această problemă, considerându-i pe monahii sciți rău-intenționați, ca unii ce aruncă sămânța diavolească în Biserică. La aceste acuzații grave, Ioan Maxențiu va răspunde tot printr-o scrisoare, prin care îi apăra pe călugării sciți, spunând că aceștia

¹⁶ *Ibidem*, p. 199.

¹⁷ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, p. 204.

nu doresc sub nici o formă să se separe de comuniunea credinței unice¹⁸.

În final, după lungi tergiversări, papa Hormisda, sub presiunile legaților săi de a nu aproba formula călugărilor sciți, le va scrie împăratului Iustin I și patriarhului Epifanie, la 25 martie 521. În această epistolă papa considera că formula propusă de călugării sciți pare a atribui proprietățile personale ale ipostasului Fiului ființei Tatălui, ceea ce este, prin urmare, teopashism, precizând, totodată, faptul că nu trebuie adăugat nimic hotărârilor Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, precum și epistolei papei Leon. Ca urmare a acestei epistole și a impresiei generale create, în cele din urmă, călugării sciți vor fi alungați din Roma.

II.4. Relațiile călugărilor sciți cu împăratul Iustinian I

Dorind unitatea religioasă a imperiului, împăratul Iustinian I considera că unirea între partizanii tendințelor nestoriene și monofizite se poate face numai printr-o interpretare a hotărârilor Sinodului de la Calcedon în sensul gândirii Sfântului Chiril al Alexandriei, adică insistând mai mult asupra unirii dintre cele două firi din persoana Mântuitorului.

Formula propusă de călugării sciți făcea posibilă o astfel de interpretare. Totuși, la început, împăratul Iustinian I se va dovedi ostil călugărilor sciți, pentru ca în curând să își schimbe opinia¹⁹.

Astfel, în luna iulie a anului 519, împăratul Iustinian I i-a scris papei Hormisda, arătându-se favorabil formulei teologice scite. Neprimind nici un răspuns, împăratul va compune o nouă scrisoare, în octombrie 519, în care îi aprobă și mai mult pe călugării sciți.

În cele din urmă, în septembrie 520, împăratul i-a scris, din nou, papei spunând că a adoptat formula precizată de călugării sciți, pe care o aprobă total. Răspunsul papei se va înscrie în liniile anterioare, în sensul că formula scită nu putea fi aprobată, deoarece nu se putea permite nici o adăugire la cele stabilite anterior în cadrul Sinoadelor.

În anul 527, Iustinian I a devenit împărat, ocazie cu care a emis un edict cu rol de proclamație pentru popor, în cadrul căruia menționa sumar și formula călugărilor sciți, pentru ca mai apoi, în anul

¹⁸ Vasile Gh. Sibiescu, *art. cit.*, p. 198.

¹⁹ *Ibidem*, p. 200.

533, să sancționeze această formulă ca obligatorie pentru cei care mărturisesc credința ortodoxă, formula călugărilor sciți fiind pusă în acord cu întreaga învățătură trinitară și hristologică a Bisericii²⁰.

Între timp, călugării achimiți din Constantinopol au trimis o delegație la Roma, care avea menirea de a raporta starea de lucruri din Răsărit. La rândul său, împăratul Iustinian I a trimis la Roma o delegație compusă din episcopii Ipatie de Efes și Demetrius de Filipi, pentru a-i cere noului papă, Ioan al II-lea, să aprobe formula propusă de călugării sciți. În cele din urmă, delegația imperială l-a convins pe papa Ioan al II-lea să aprobe învățătura și formula hristologică promovată de călugării sciți.

III. Fondul dogmatic al formulei propuse de călugării sciți

III.1. Aspecte introductive

În cadrul acestei secțiuni vom privi în mod gradat dezvoltarea și formularea învățăturii hristologice enunțate în cadrul celui de-al IV-lea Sinod Ecumenic de la Calcedon din anul 451, pornind de la aspectele premergătoare, continuând cu formulele dogmatice elaborate în cadrul Sinodului sau în legătură cu acesta și încheind cu precizările dogmatice făcute de călugării sciți în această chestiune.

III.1. Momente premergătoare Sinodului al IV-lea Ecumenic: Eutihie, Flavian, Dioscor și papa Leon cel Mare

Este cunoscută relația conflictuală ce s-a stârnit între partizanii lui Nestorie și cei ai Sfântului Chiril al Alexandriei, în urma celui de-al treilea Sinod Ecumenic de la Efes din anul 431. Acest sinod venea să precizeze faptul că în Iisus Hristos sunt două firi, una divină și alta umană, însă într-o singură persoană, cea divină a Fiului lui Dumnezeu, legătura dintre cele două firi fiind o legătură firească, ipostatică, nu doar una morală, fapt pentru care Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este consubstanțial cu Tatăl, după Dumnezeuire, și consubstanțial cu oamenii după umanitatea primită din Fecioara Maria²¹.

Astfel, în preajma celui de-al patrulea Sinod Ecumenic, acest conflict va persista și se va desfășura acum între nestorieni și dioscurieni,

²⁰ *Ibidem*, p. 204.

²¹ Pr. prof. Ioan Rămureanu, „Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon”, în *Studii Teologice*, anul XXII, 1970, nr. 3-4 (martie-aprilie), p. 342.

partizanii lui Dioscur, urmașul Sfântului Chiril în scaunul patriarhal al Alexandriei. În acest context se va derula o nouă fază a disputei hristologice, pe baza învățaturii promovate de arhimandritul Eutihie din Constantinopol, care susținea că Domnul nostru Iisus Hristos nu era deoființă cu oamenii după trup, ci a avut trup din cer: astfel, înainte de unire El a avut două firi, iar după unire acestea au devenit o singură fire²².

Fiind denunțat ca eretic patriarhului Flavian al Constantinopolului de către episcopul Eusebiu de Dorylaeum, Eutihie a fost chemat să se justifice în cadrul sinodului particular din anul 448 de la Constantinopol, unde acesta și-a păstrat poziția, fapt pentru care a fost anatemizat și depus din preoție²³.

Ca urmare a acestui fapt, patriarhul Flavian a compus o scrisoare în cadrul căreia îi oferă papei Leon cel Mare informații cu privire la evenimentele derulate în Constantinopol cu privire la învățăturile eretice ale lui Eutihie. Papa Leon i-a răspuns patriarhului constantinopolitan prin celebrul *Tomos despre Întrupare*, în cadrul căruia condamna erezia lui Eutihie.

Eutihie nu va rămâne nepăsător față de condamnarea sinodului din 448, fapt pentru care, datorită sprijinului de care se bucura din partea curții imperiale, va face apel la împărat și la patriarhul alexandrin Dioscur pentru convocarea unui sinod general care să rejudece cauza sa. Acest sinod va avea loc în anul 449, la Efes, fiind marcat de abuzuri și violențe inimaginabile din partea patriarhului Dioscur și a partizanilor săi, fapt pentru care papa Leon îi va acorda acestui sinod numele de „sinodul tâlhăresc”. Acest sinod a hotărât reabilitarea lui Eutihie și condamnarea patriarhului constantinopolitan Flavian, care va muri în curând, precum și condamnarea episcopului Eusebiu de Dorylaeum, împreună cu mulți alți episcopi²⁴.

Ca urmare a tulburărilor din cadrul acestui sinod, se vor constitui două tabere principale: episcopii egipteni, traci și palestinieni vor urma linia lui Dioscur, în timp ce episcopii orientali, pontici și asiatici vor urma linia trasată de patriarhul Flavian.

²² Pr. prof. Ioan G. Coman, „Și Cuvântul trup s-a făcut” - Hristologie și mariologie patristică, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, 1993, pp. 150-151.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 153.

Legatii papali, a căror părere nu a fost deloc luată în seamă în cadrul sinodului din 449, îl vor informa pe papa Leon cel Mare despre modul în care s-a derulat sinodul, despre abuzurile săvârșite de Dioscur, despre reabilitarea lui Eutihie, precum și despre condamnarea episcopilor ortodocși.

Deși Eutihie pretindea că prin învățătura sa profesează hristologia Sfântului Chiril al Alexandriei, o privire în paralel a hristologiei lui Eutihie cu cea a Sfântului Chiril ne va conduce la cu totul alte concluzii. Astfel, este cunoscută fermitatea cu care Sfântul Chiril respingea acuzația ce i se aducea, cum că ar susține originea cerească a trupului Mântuitorului, arătând că Fecioara Maria nu ar fi Născătoare de Dumnezeu dacă trupul lui Iisus ar fi coborât din cer²⁵.

Totuși, conform cuvintelor lui Eutihie, păstrate în lucrarea *Erastestis* a lui Teodoret al Cyrului, scrisă în anul 447, prima eroare hristologică a lui Eutihie consta în susținerea îndumnezeirii trupului lui Hristos luat din Maria, el spunând că: „Dumnezeu-Logosul nu a luat nimic omenesc din Fecioara, ci transformându-se neschimbat și făcându-se trup, El numai a trecut prin Fecioara, iar dumnezeirea necircumscrișă, nelimitată și necuprinsă a Unuia-Născut a fost ținută și fixată pe cruce și, după ce a fost dată mormântului, a înviat”²⁶. În mod evident, această teorie a trecerii trupului ceresc al Mântuitorului prin Fecioara era de sorginte apolinaristă, ea fiind combătută anterior cu vehemență de către Părinții Capadocieni.

În acest context doctrinar, *Tomosul despre Întrupare*, elaborat de papa Leon cel Mare, a reprezentat o autoritate dogmatică egală cu aceea a operelor Sfântului Chiril al Alexandriei în cadrul dezbaterilor Sinodului Ecumenic de la Calcedon. *Tomosul* enunță o hristologie simplă, aproape schematică, fără să dețină adâncimea și originalitatea hristologiei chiriliene, exprimându-se în termeni clari, preciși. Hristologia precizată de papa Leon se apropie cel mai mult de mărturisirea hristologică a patriarhului constantinopolitan Flavian, care apăra cu adevărat formula dogmatică „o fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul”, consacrată de Sfântul Chiril al Alexandriei.

Prin urmare, în cei doi ani care au precedat Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, patriarhul Flavian și papa Leon erau singurii

²⁵ *Ibidem*, p. 154.

²⁶ *Ibidem*, pp. 154-155.

care apărau cu adevărat hristologia ortodoxă, opunându-se cu putere tendințelor monofizite manifestate de Eutihie și Dioscur.

III.2. Hristologia Sfântului Ioan Cassian. Elemente teopashite

Aportul deosebit al Sfântului Ioan Cassian în direcția precizării hristologiei ortodoxe se relevă cu precădere în cadrul lucrării *Despre Întroparea Domnului contra lui Nestorie*, tratat dogmatic scris de teologul daco-roman la cererea papei Leon, în jurul anilor 429-430, cu scopul de a combate erezia nestoriană care se întindea cu rapiditate în Răsărit și amenința și Apusul.

Ideea centrală a acestui tratat constă în susținerea dumnezeirii Mântuitorului, împotriva tuturor celor care l-o tăgăduiesc²⁷. În acest sens, Sfântul Ioan Cassian face demonstrații extinse pentru a enunța dumnezeirea Mântuitorului Iisus Hristos, utilizând pentru exemplificare numeroase pasaje biblice, textul simbolului de credință antiohian, utilizat de Nestorie până la căderea în erezie²⁸, precum și texte din autorii patristici apuseni sau răsăriteni.

În ton cu întreaga hristologie patristică, Sfântul Ioan Cassian susține că Domnul Iisus Hristos este și Dumnezeu, și om. Unirea între Dumnezeu și om în Iisus Hristos s-a făcut printr-o unire de nedezlegat (*inseparabili conexione*). Unitatea tainei prin care omul s-a unit cu Dumnezeu este de negrăit, inefabilă²⁹. Astfel, prin unirea celor două firi, Dumnezeu a luat chipul robului, însă fragilitatea formei Sale umane nu a slăbit firea lui Dumnezeu, ci datorită puterii intacte și integre a Acestuia, tot ceea ce s-a petrecut în trupul uman a reprezentat progresul omului și nu micșorarea slavei divine. Cuvântul s-a născut în trup nu pentru ca El să nu mai fie Dumnezeu în Sine, ci pentru ca El rămânând Dumnezeu, omul să fie îndumnezeit³⁰.

²⁷ *Ibidem*, pp. 162-163.

²⁸ Textul acestui Crez afirma: „Cred într-Unul și singurul adevăratul Dumnezeu, Tată atotputernic, făcător al tuturor fapturilor văzute și nevăzute; și în Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul Său, Unul-Născut și Primul născut al întregii făpturi, născut din Tatăl înainte de toți vecii și nu făcut, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, deoșință cu Tatăl, prin care și veacurile au fost alcătuite și toate au fost făcute; Carele pentru noi a venit și S-a născut din Fecioara Maria și a fost răstignit sub Ponțiu Pilat și a fost îngropat și a înviat a treia zi după Scripturi și s-a suit la ceruri și va veni iarăși să judece viii și morții”, *Ibidem*, p. 164.

²⁹ *Ibidem*, 166.

³⁰ *Ibidem*, p. 168.

Prin urmare, îndumnezeirea omului, predicată anterior de Sfântul Irineu și de Sfântul Atanasie cel Mare, precum și de Părinții Capadocieni, este reluată acum de către Sfântul Ioan Cassian în Occident, această îndumnezeire nefiind un act magic, ci rodul întrupării Cuvântului și al unei ascensiuni neîncetate a omului înspre Dumnezeu.

În cadrul lucrării amintite, în special în capitolul 22 al celei de-a șasea cărți, Sfântul Ioan Cassian exprimă unele tendințe teopashite. Astfel, „Sfântul Ioan Cassian susține că deși omul din Hristos - homo dominicus - nu a existat înainte de întrupare, totuși Hristos este propovăduit în Sfânta Scriptură ca fiind fără început, unirea omului cu Dumnezeu fiind atât de mare, încât omul pare a fi coetern cu Dumnezeu dintotdeauna, iar Dumnezeu pare a fi suferit cu omul, deși nu trebuie să se creadă că omul n-are început, iar că Dumnezeu este pătimitor. Unit cu omul, adică cu trupul Său, Dumnezeu nu îngăduie să fie vreun interval între om și Dumnezeu... adică să se creadă că altul e Fiul omului și altul Fiul lui Dumnezeu”³¹.

Totuși, Sfântul Ioan Cassian nu exprimă în cadrul lucrării sale un teopashism propriu-zis, complex, în sensul formulei *Unus de Trinitate carne passus est*, promovate de călugării sciți. Deși Sfântul Ioan Cassian nu a ajuns la o asemenea formulare, totuși, prin raționamentele enunțate, se îndrepta spre o astfel de concluzie.

Astfel, înainte de călugării sciți, Sfântul Ioan Cassian a exprimat pregnant idei teopashite, în acest el scriind: „Domnul, chiar pus pe cruce, se numește «Fiul lui Dumnezeu»... Diavolul a bănuț că este Fiul lui Dumnezeu, chiar când Acesta a suferit moartea”³².

III.3. Hristologia Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451)

„Sinodul tâlhăresc” de la Constantinopol, din anul 449, pe lângă consecințele sale violente asupra a numeroși episcopi, preoți sau călugări, a provocat o puternică confuzie în materie de doctrină,

³¹ *Ibidem*, p. 169.

³² Sfântul Ioan Cassian, *Despre Întruparea Domnului contra lui Nestorie*, VII, 13, 4, ed. M. Petschenig, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. XVII, Paris I, 1888, p. 369, apud Pr. prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 173.

fapt pentru care, la 8 octombrie 451, la Constantinopol încep lucrările Sinodului IV Ecumenic.

Sinodul Ecumenic de la Calcedon a oferit formula dogmatică completă și definitivă a hristologiei ortodoxe. Totodată, Sinodul a aprobat în mod definitiv scrisorile sinodale ale Sfântului Chiril al Alexandriei către Nestorie, proprii pentru combaterea nestorianismului, precum și scrisoarea papei Leon către patriarhul constantinopolitan Flavian, cu privire la eliminarea ereziei lui Eutihie.

În acest sens, formularul hristologic propriu-zis al Sinodului afirma: „(Sinodul) se opune aceloră care încearcă să împartă taina Întrupării într-o *dualitate de Fii*, îndepărtează de la adunarea pentru cele sfinte pe cei care îndrăznesc să afirme că dumnezeirea Unuia-Născut este *pătimitoare* și stă împotriva celor care nascocesc *amestecul* sau *contopirea* celor două firi ale lui Hristos. Sinodul respinge pe cei care, în nebunia lor, susțin că chipul de rob luat de Hristos din noi este de *esență cerească* sau de *altă* esență. El anatemizează pe cei care spun basmul că au fost *două firi* ale Domnului înainte de unire³³, dar imaginează că după unire a fost *o singură fire*. Urmând Sfinților Părinți, noi toți, unanimi, învățăm și mărturisim *unul și același* Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit în dumnezeire și desăvârșit în umanitate, Dumnezeu cu adevărat și om cu adevărat, din suflet rațional și trup, deoființă cu Tatăl după dumnezeire, și deoființă cu noi după umanitate, asemenea nouă în toate afară de păcat, născut înaintea veacurilor din Tatăl după dumnezeire, iar în zilele după urmă după umanitate din Fecioara Maria, *Născătoare de Dumnezeu*, pentru noi și pentru a noastră mântuire, *unul și același* Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut, cunoscut „în două firi, neamestecat, nedespărțit. Deosebirea firilor nu a fost suprimată din cauza unirii, ci s-a păstrat, dimpotrivă, proprietatea fiecărei firi, care se unesc una cu alta într-o singură persoană și într-un singur ipostas”³⁴.

Concluzionând, vom spune că hristologia calcedoniană este axată pe următoarele puncte principale:

1. Identitatea Logosului de dinaintea Întrupării cu cel de după Întrupare, idee centrală a hristologiei chiriliene;

³³ Adică de Întrupare.

³⁴ *Ibidem*, p. 191.

2. Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și om desăvârșit, deo-ființă cu Tatăl după dumnezeire și de o ființă cu oamenii după omenire, exceptând păcatul;

3. Mântuitorul a avut o naștere din veac după dumnezeire și una în timp după umanitate, din Fecioara Maria;

4. Nașterea în timp s-a făcut pentru oameni și pentru mântuirea lor, idee chiriliană;

5. Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu, idee chiriliană;

6. Iisus Hristos este **în** două firi, expresie creată de Sfântul Grigorie de Nyssa și deosebită de cea a alexandrinilor, care spuneau **din** două firi;

7. Firile se unesc fără să se amestece, fără să se schimbe, fără să se împartă, fără să se despartă;

8. Unirea firilor nu a suprimat deosebirea lor;

9. Firile și-au păstrat fiecare proprietatea lor;

10. Unirea firilor într-o singură persoană și un singur ipostas;

III.4. Hristologia post-calcedoniană. Ioan Maxențiu și Leonțiu de Bizanț

III.4.1. Personalitatea și opera lui Ioan Maxențiu

Ioan Maxențiu, născut în Dobrogea, în a doua jumătate a secolului al V-lea, scriitor bisericesc și polemist, reprezintă una dintre cele mai importante personalități ale grupării de teologi daco-romani, impuse în istorie sub numele de „călugării sciți”.

Ioan Maxențiu s-a format ca teolog strălucit în mediile monahale dintre Dunăre și mare, în cadrul cărora a fost apărută cu fermitate învățătura de credință Ortodoxă și îndeosebi deciziile Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon din anul 451³⁵.

După cum am văzut până acum, în anul 519, gruparea călugărilor sciți, compusă din monahii Ioan Maxențiu, Leonțiu de Bizanț, Achile și Mauriciu, va susține la Constantinopol precizarea corectă a învățăturii hristologice calcedoniene, în fața împăratului Iustin I (518-

³⁵ Mihail Diaconescu, *Istoria literaturii dacoromane*, Editura Alcor Edimpex, București, 1999, pp. 574-575.

527) și a comandantului Vitalian de Zaldapa³⁶, iar mai apoi la Roma, în fața papei Hormisdas.

Dintre operele sale, toate elaborate în limba latină, s-au păstrat lucrările *Libellus fidei* („Cartea despre credință”), *Profesio brevissima catholica fidei* („Foarte scurtă mărturisire a credinței universale”), *Brevissima adnotationis ratio Verbi Dei ad propriam carnem* („Foarte scurtă motivare a unirii Cuvântului lui Dumnezeu cu propriul Trup”), *Responsio contra acephalos* („Răspuns împotriva acefalilor”), și *Contra nestorianos et pelagiones ad satisfactionem fratrum* („Împotriva nestorienilor și pelagienilor, spre mulțumirea fraților”)³⁷.

Lucrarea *Libellus fidei*, cea mai importantă dintre lucrările lui Ioan Maxențiu, se concentrează în dovedirea formulei „Unul din Treime a pătimit cu trupul”. În precizările dogmatice pe care le oferă, Ioan Maxențiu arată că acest „Unul” este Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, și nicidecum o altă Persoană din Sfânta Treime, Cel care S-a născut din Fecioara Maria: „Fecioara Maria a născut pe Hristos, Unul din Treime, Care a pătimit pentru noi în trup și deci ea n-a născut Treimea”³⁸.

Prin respingerea ideii că din Fecioara Maria s-ar fi născut Sfânta Treime se respingea formula monofizită a lui Petru Gnafevs. Formula călugărilor sciți, apărută de Ioan Maxențiu în lucrarea amintită, nu era cu totul nouă, însă dobânda o aplicare nouă, actualizată pentru nevoile aceluia timp, ea apărând definiția calcedoniană nu numai de interpretarea nestoriană, ci și de noi interpretări monofizite. Și aceasta pentru că a afirma că întreaga Sfântă Treime s-a născut din Fecioară și S-a răstignit, însemna a identifica Persoanele Treimii în sens sabelian, adică a le reduce la ființa cea una și a afirma

³⁶ Vitalianus era originar din localitatea Zaldapa, de lângă Callatis, impus în Imperiu prin titlurile sale de *Dux Moesiae* și de *Magister militum praesentalis*, însă, mai ales în calitate de conducător militar al mării revolte a daco-romanilor de la Dunărea de Jos, desfășurată între anii 513-518, împotriva împăratului Flavius Anastasius (491-518) și a demnitarilor săi, în cea mai mare parte asiatici monofiziți. Vitalianus era rudă de sânge cu unul dintre cei mai cunoscuți reprezentanți ai călugărilor sciți, și anume Leonțiu de Bizanț – cf. Mihail Diaconescu, *op. cit.*, pp. 605-611.

³⁷ Nestor Vornicescu, „Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română până în secolul al XVII-lea (izvoare, traduceri, circulație)”, teză de doctorat, în „Mitropolia Olteniei”, anul XXXV, 1983, nr. 1-2 (ianuarie-februarie), p. 406.

³⁸ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, p. 201.

posibilitatea identificării ființei divine cu cea umană, în sens monofizit și a zădărnici astfel mântuirea, din moment ce pătimirea ține de însăși ființa divină³⁹.

Astfel, formula călugărilor sciți „Unul din Treime a pătimit cu trupul”, deci S-a născut din Fecioara Maria, se îndrepta împotriva nestorianismului, care afirma că nu „Unul din Treime a pătimit”, ci un om asociat cu Fiul lui Dumnezeu, fapt pentru care moartea nu a putut fi învinsă definitiv. Totodată, această formulă se îndrepta împotriva monofizismului, în viziunea căruia însăși ființa divină S-a modificat în unire cu firea umană, fapt pentru care întreaga Sfântă Treime s-a răstignit, și nu numai o Persoană din Ea, și anume Cea care S-a întrupat, adică Fiul. Această formulă afirma, pe de-o parte, împotriva monofizismului, distincția Persoanelor în Dumnezeu, iar pe de altă parte, unirea firii dumnezeiești și omenești în unica Persoană a Cuvântului, împotriva nestorianismului⁴⁰.

În cadrul *Cărții despre credință*, apărând formula dogmatică propusă de călugării sciți, Ioan Maxențiu afirma atât ipostasul divin al Mântuitorului, cât și faptul că el Și-a însușit firea umană cu tot ceea ce are în ea, inclusiv pătimirea. În acest mod se înlătura nestorianismul, care atribuia cele omenești unui ipostas uman, dezbrăcându-le de orice valoare și neridicând firea omenească din despărțirea ei de Dumnezeu și din starea ei muritoare, cât și monofizismul, care atribuia cele umane ființei divine, amestecând firea divină cu cea umană într-una singură și supunând firea dumnezeiască acelorași nepuțințe cărora le este supusă și cea omenească, astfel neputând-o mântui pe aceasta⁴¹.

Modul subtil și riguros sub aspect doctrinar ortodox al gândirii teologice, filosofice și antropologice a lui Ioan Maxențiu se relevă din modul în care acesta prezintă raportul dintre natură și persoană. În gândirea sa, natura sau firea este comună mai multor persoane, persoana însă fiind natura umană individualizată. Din mădulele, organele, carnea și sângele unui individ, așadar din materia comună întregii umanități, se ivește persoana, care, pentru o anumită perioadă de timp, a stat ascunsă și totuși întreagă, respectiv deplină, în conformitate cu propria sa rațiune, în materia din care se dezvoltă un

³⁹ *Ibidem*, pp. 201-202.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 202.

⁴¹ *Ibidem*

anumit om. Astfel, persoana transcende elementele firii care subzistă în ea, ea fiind subiectul personal, unic în lume, în care subzistă firea sau natura⁴².

Cu privire la importanța personalității teologice și a operei lui Ioan Maxențiu, trebuie spus faptul că mediile în care scrierile sale au fost susținute, condițiile istorice în care acestea au fost elaborate, precum și unitatea lor doctrinară în sens ortodox, nu fac altceva decât să demonstreze nivelul teologic, literar și filosofic al mediilor monahale din Scythia Minor și rolul lor extrem de important, adesea decisiv, în contextul controverselor teologice derulate în epoca Sinoadelor Ecumenice⁴³.

III.4.2. Personalitatea și opera lui Leonțiu de Bizanț

În ceea ce privește identificarea persoanei lui Leonțiu, călugărul scit rudă cu generalul Vitalian de Zaldapa și unul dintre conducătorii grupării monahale scite, au fost lansate două ipoteze principale.

Prima părere, care cunoaște adeziunea cea mai largă în rândul teologilor, și în special în rândul teologilor și cercetătorilor români (Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, Părintele Profesor Ioan G. Coman, IPS Nestor Vornicescu, Mihail Diaconescu ș.a.), susține că Leonțiu, monahul amintit în rândul grupării călugărilor sciți, este același cu marele teolog Leonțiu, care a oferit ultima și cea mai profundă dezvoltare a hristologiei în epoca împăratului Iustinian.

O a doua opinie, susținută cu fermitate în teologia românească de către Ilie Frăcea, renunță la această identificare, afirmând că Leonțiu de Bizanț este o persoană diferită de cea a lui Leonțiu, călugărul scit. Conform constatărilor teologului amintit, Leonțiu de Bizanț s-ar fi născut în jurul anilor 480-485, în Constantinopol, fiind călugărit în Lavra Sfântului Sava de lângă Bethleem, el păstrând în mod constant legăturile cu orașul său de proveniență⁴⁴.

⁴² Mihail Diaconescu, *op. cit.*, p. 576.

⁴³ *Ibidem*, p. 577.

⁴⁴ Ilie Frăcea, *Ο ΛΕΟΝΤΙΝΟΣ ΒΥΖΑΝΤΙΟΣ. Βίος και Συγγράμματα (Κριτική Θεώρηση)*, (Leonțiu al Bizanțului. Viața și scrierile - expunere critică), teză de doctorat, Atena, 1984, pp. 13-15. Îndoindu-se de justetea concluziilor la care a ajuns Ilie Frăcea, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, spune: „Neîndoielnică ni se pare ... identificarea lui Leonțiu «de Bizanț» cu Leonțiu «Scitul», faptul că în același timp apar doi călugări cam de aceeași vârstă, cu aceleași idei hristologice, purtând același nume” - cf. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, p. 211.

Ținând cont de faptul că majoritatea teologilor români l-au identificat pe Leonțiu, călugărul scit, cu Leonțiu, renumitul teolog de la curtea împăratului Iustinian, vom urma această linie în prezentarea unei schițe bio-bibliografice rezumative a personalității acestuia.

Conform majorității părerilor, Leonțiu de Bizanț s-a născut într-o familie de daco-romani, originară din estul Moesiei Inferior, familie din care făcea parte și comandantul Vitalian din Zaldapa. În prima parte a vieții, Leonțiu de Bizanț a trăit în sudul Scythiei Minor, unde se va forma teologic, în grupările de teologi și scriitori daco-romani.

Leonțiu de Bizanț este amintit de sursele istorice începând cu anul 519, în Constantinopol, ca făcând parte din gruparea călugărilor sciți, formată în jurul personalității lui Ioan Maxențiu, originar, la rândul său, din Scythia Minor.

Spre deosebire de operele celorlalți autori din gruparea călugărilor sciți, scrise toate în limba latină, creațiile lui Leonțiu de Bizanț au fost redactate în limba greacă. Aceste lucrări sunt: *Trei cărți împotriva nestorienilor și eutihienilor*, *Combaterea argumentelor aduse de Sever și Treizeci de capitole contra lui Sever*. Totodată, lui i se mai atribuie și câteva *scolii*, care cuprind scrierile: *Despre secte. Contra nestorienilor și Contra monofiziților*, precum și tratatul polemic *Contra fraudelor apolinariste*⁴⁵.

Leonțiu va muri în intervalul cuprins între anii 542-545, la Constantinopol, lăsând în urma sa o creație vastă, intrată în mod definitiv în tezaurul celor mai importante scrieri patristice.

Leonțiu de Bizanț este sistematizatorul hristologiei ortodoxe post-calcedoniene, „singurul teolog care a reușit să pună capăt, cel puțin pe calea speculației, nesfârșitele controverse stârnite de formula Calcedonului, între nestorienii, monofiziți și ortodocși”⁴⁶.

Teologul daco-roman a scris cu precădere despre unirea ipostatică prezentă în persoana divino-umană a Mântuitorului, apărând ferm învățătura hristologică calcedoniană și, implicit, scrierile Sfântului Chiril al Alexandriei.

Conceptul teologic propus de Leonțiu, *enipostazierea*, adică preluarea firii umane de către ipostasul Logosului, indică „modul specific în care Mântuitorul Iisus Hristos este alcătuit din Logosul etern

⁴⁵ Nestor Vornicescu, *art. cit.*, p. 411.

⁴⁶ Pr. prof. Ioan G. Coman, „*Și Cuvântul trup S-a făcut*”, p. 214.

și umanitate, esențe existente în ele însele, desăvârșite în ele însele și totodată fundamental deosebite”⁴⁷. Umanitatea lui Hristos nu este anipostatică, întrucât ea există, însă nu este nici ipostas, întrucât nu există pentru sine însăși. Astfel, ea este enipostatică, întrucât există în Logosul căruia îi aparține. Definind enipostazierea, Leonțiu va spune: „Ipostasul și enipostasul nu sunt identice, așa cum altceva este esența și altceva ceea ce e în esență. Ipostasul indică pe cineva, pe când enipostasul arată esența. Cea dintâi delimitează persoana prin proprietăți caracteristice; enipostasul arată că nu există accidentul, care își are existența în altul și nu e considerat în sine”⁴⁸.

Astfel, prin întruparea Divinității în Hristos sau prin înomenirea lui Dumnezeu, cele două esențe formează un singur ipostas, unirea ipostatică nefiind o simplă asociere, ci o sinteză și o subzistență în ipostas. Prin unirea ipostatică, starea umană a fost restaurată, intrând în acest mod într-o nouă ordine a lumii, cea instituită de Mântuitorul Iisus Hristos. Ipostasul este subiectul, persoana, iar enipostazierea este natura umană existentă înăuntrul ipostasului la Întrupare, prin aceasta natura umană fiind asumată de Logosul preexistent și etern⁴⁹.

Strâns legat de conceptul de enipostaziere este cel de *chenoză*⁵⁰. Actul chenozei reprezintă starea pe care Fiul lui Dumnezeu și-a asumat-o la înomenirea Sa, ca act de ascultare față de Tatăl. În Iisus Hristos se realizează unirea maximală a lui Dumnezeu cu omul. Prin unirea firii divine și a firii umane în persoana Mântuitorului, Dumnezeu devine accesibil oamenilor, datorită chenozei omul dobândind posibilitatea îndumnezeirii. Enipostazierea este lucrarea prin care Fiul lui Dumnezeu ia la întrupare firea umană, prin chenoză natura umană fiind asumată de către Logosul preexistent, de Cuvântul ipostatic, a doua Persoană a Sfintei Treimi. Astfel, Logosul ipostatic, revelat oamenilor prin chenoză, îi aduce pe aceștia la o nouă comuniune personală cu Creatorul lor.

⁴⁷ Mihail Diaconescu, *op. cit.*, p. 580.

⁴⁸ Pr. prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 216.

⁴⁹ Mihail Diaconescu, *op. cit.*, p. 580.

⁵⁰ Din gr. *kenosis* = deșertare, coborâre în sine și în raport cu ceilalți, smerire, sărăcie, umilire, micșorare. Chenoza este puternic articulată pe textul neo-testamentar din Epistola Sfântului Apostol Pavel către Filipeni 2, 6-8.

În cadrul demonstrațiilor sale dogmatice, Leonțiu de Bizanț se fundamentează pe teologia primelor patru Sinoade Ecumenice, utilizând totodată lucrările *Logica* și *Categoriile*, scrise de Aristotel. Totuși, trebuie spus că aristotelismul lui Leonțiu reprezintă o opțiune deliberată, cu scopul de a raționa corect, în acest sens, o influență importantă asupra operei lui Leonțiu de Bizanț având și scrierile compatriotului său, Dionisie Exiguul, cu care comunică în convingeri.

Definind scolastica, reputatul lingvist Mihail Diaconescu afirmă: „Scolastica este numele dat de o îndelungată tradiție intelectuală învățământului filosofic din Evul Mediu. Prin scolastică se înțelege, de asemenea, un sistem filosofic care, pornind de la dogma creștină, dezvoltă variate raționamente abstracte și demonstrații logice. Unitatea dintre sistemul de învățământ și dogma creștină a dat scolasticii prestigiu și autoritate instituțională. Într-un sens foarte larg, prin scolastică se înțelege întreaga cultură a Evului Mediu european. Este o cultură ce s-a dezvoltat sub îndrumarea Bisericii, care se manifestă ca *Ecclesia Docens* și ca *Mater et Magistra*”⁵¹.

În acest sens, numeroși cercetători, dintre care este îndeajuns să îi amintim pe Nae Ionescu, Anton Dumitriu, Louis Bréhier și John Meyendorff, consideră că scolastica a apărut și s-a afirmat în mediile intelectuale tutelate și îndrumate de Biserica răsăriteană. Această concluzie se bazează pe faptul că în Răsăritul european, învățământul din prima jumătate a primului mileniu creștin continua, într-o mare măsură, tradițiile și modul de gândire de la finele Antichității grecești. Astfel, școlile teologice din Alexandria, Antiohia, Cezareea Palestinei, Edessa, Atena, Beirut sau Universitatea din Constantinopol, înființată de împăratul Constantin cel Mare, vor urma această linie⁵².

Utilizând dialectica de sorginte aristotelică, socratică și platonică, Leonțiu de Bizanț a observat faptul că aceasta se dovedea a fi în mod deosebit aptă pentru a nuanța în planul cugetării adevărul creștin revelat. Astfel, începând cu Leonțiu de Bizanț, dialectica, știința și arta raționamentului, devin o preocupare fundamentală în opera scolastică. Ceea ce teologul daco-roman aduce în plus în raport cu această tradiție dialectică, este rigoarea severă a demonstrațiilor și

⁵¹ *Ibidem*, p. 582.

⁵² *Ibidem*, pp. 584 - 587.

consecvența cu care a utilizat dialectica în expunerile sale de teologie dogmatică: „Sinteză între teologia Sinoadelor Ecumenice, dialectica, limbajul revelațional și logica deductivă aristotelică, practică de Leontius Byzantinus, a asigurat scrierilor sale o excepțională forță de pătrundere în mediile intelectuale ale timpului și în posteritate⁵³. Această sinteză echivalează cu un nou început în știință. Tocmai de aceea, un mare număr de istorici și filosofi îl consideră pe Leontius Byzantinus fondatorul scolasticii”⁵⁴.

IV. Specificul teologiei daco-romane și aportul său la precizarea și apărarea învățaturii de credință ortodoxe

Creștinismul are fundamente puternice în spațiul românesc. Astfel, Scythia Minor, Dobrogea actuală, a constituit din vechime un spațiu deschis al circulației valorilor creștine, al „ecumenismului patristic”⁵⁵. Personalitățile bisericești marcante din Scythia Minor, episcopi sau monahi care s-au făcut apreciați în țara lor sau în alte locuri, au pus în relief ținuta și rolul creștinismului din epoca lor, prin poziția, activitatea și relațiile pe care le-au avut.

Episcopii Evangelicus, sub Dioclețian, Phlius, Titus sau Tit, sub Liciniu, Bretanion sau Vetranion, sub Valens, Gerontius sau Gherontie, sub Teodosie I, Teotim I, sub Teodosie I și Arcadie, Timotei, sub Teodosie II, Ioan, sub Teodosie II, Alexandru, sub Marcian, Teotim II, sub Leon, Paternus, sub Anastasie I și Valentinian, sub Iustinian, precum și monahii Ioan Cassian, Gherman, Dionisie Exiguul și călugării sciți, reprezintă exemple concludente în acest sens.

Deși situată la frontiera de nord-est a Imperiului, Scythia Minor a beneficiat de universalismul culturii grecești și de acela al latinității, prin romanizare, fenomen ce purta în el „sămânța și spiritul

⁵³ Scolastica va influența puternic gândirea occidentală. Dintre reprezentanții ei apuseni străluciți, ale căror opere rămân în istoria culturii ca repere fundamentale, îi amintim pe: Alcuin (735-804), Rhabanus Maurus (776-856), Joannes Scotus Eriugena (810-877), Pierre Abelard (1079-1142), Petrus Hispanus (1226-1277), Jean Roscelin de Compiègne (1050-1120), Anselm de Canterbury (1030-1109) și Toma d'Aquino (1225-1274).

⁵⁴ Mihail Diaconescu, *op. cit.*, p. 592.

⁵⁵ Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Contribuția scriitorilor patristici din Scythia Minor-Dobrogea la patrimoniul ecumenismului creștin în secolele al IV-lea - al VI-lea, în Ortodoxia*, anul XX, 1968, nr. 1, pp. 17-19.

unui ecumenism”⁵⁶. Astfel, antichitatea greco-latină a putut să dea naștere unui „ecumenism”, mai întâi datorită universalismului spiritului grec și mesajului grec, și apoi datorită întinselor dimensiuni terestre ale Imperiului Roman.

O serie întreagă de elemente au încadrat gândirea teologică daco-romană în contextul acestui patrimoniu de valori comune, dintre care se cuvine să amintim următoarele aspecte: relațiile și contactele directe ale teologilor daco-romani cu personalități teologice marcante ale vremii⁵⁷, opera misionară desfășurată de numeroși episcopi tomitani⁵⁸, participarea a numeroși episcopi ai Tomisului la Sinoadele Ecumenice⁵⁹, activitatea teologică, intelectuală și științifică a episcopilor și călugărilor sciți⁶⁰ și zelul deosebit pentru Ortodoxie al acestora⁶¹.

Prin urmare, patru categorii de oameni ai Bisericii au contribuit la precizarea și apărarea învățăturii de credință ortodoxe, precum și la continuitatea istorică daco-romană în Scythia Minor, și anume: episcopii de Tomis, misionarii, monahii și scriitorii, toți fiind teologi erudiți și îndrumători ai vieții duhovnicești.

⁵⁶ Pr. prof. Ioan G. Coman, *Scriitori teologi în Scythia Minor*, p. 63.

⁵⁷ De pildă, corespondența Sfântului Vasile cel Mare cu guvernatorul Iunius Soranus, referitoare la trimiterea moaștelor Sfântului Sava din Goția în Capadocia, relațiile de prietenie dintre Teotim I al Tomisului și Sfântul Ioan Gură de Aur, relațiile de prietenie dintre Sfântul Ioan Cassian și Sfântul Gherman și monahii egipteni, precum și cu Sfântul Ioan Gură de Aur, precum și rolul remarcabil jucat de călugării sciți în controversa teopashită.

⁵⁸ Acțiunea episcopului Bretanion de organizare a lucrării misionare în Goția, misiunea lui Teotim I printre huni și goți, activitatea Sfântului Niceta de Remesiana în rândul „bessilor”, „daco-geților” și „sciților”.

⁵⁹ Gherontie, la Sinodul al II-lea Ecumenic (381), Timotei, la Sinodul al III-lea Ecumenic (431), Alexandru, la Sinodul al IV-lea Ecumenic (451).

⁶⁰ Teotim I avea solide cunoștințe de filosofie, Ioan de Tomis era un predicator desăvârșit, Teotim II apăra cu fermitate doctrina Calcedonului, Valentinian corespundează pe teme teologice cu papa Vigiliu, Sfântul Ioan Cassian abordează, în lucrările sale, atât teme dogmatice, cât și ascetice, Ioan Maxențiu aduce servicii deosebite teologiei post-calcedoniene, Dionisie Exiguul era un foarte bun teolog, traducător și critic.

⁶¹ Episcopii tomitani s-au înfățișat ca apărători dârzi ai învățăturii dogmatice calcedoniene, într-o vreme în care numeroase scaune episcopale din Scythia Minor erau atacate de arianism.

Astfel, dacă Scythia Minor a putut beneficia de luminile unor mari personalități creștine ale vremii, ea a știut să ofere lumii creștine tezaure de teologie ortodoxă, așa cum au fost Ioan Cassian, Dionisie Exiguul, Ioan Maxențiu, Leonțiu de Bizanț sau episcopii Teotim I, Ioan și Valentinian.

Ca urmare a acestei direcții, Ortodoxia Bisericii Române, moștenitoare a Ortodoxiei din Scythia Minor și din Dacia, a urmat această linie, fapt pentru care creștinismul românesc a păstrat în manifestările sale istorice echilibrul și spiritul de dăruire și de consens, propriu înaintașilor săi.

IV.1. Importanța teologică a formulei propuse de călugării sciți

Conținutul deosebit de important al formulei „Unul din Treime a pățimit în trup” are ca fundament deosebirea pe care călugării sciți au făcut-o între persoană și natură, persoana fiind nu numai existență concretă a firii, ci și modul existenței ei ca relație.

Aceste realități au fost puse în lumină pe plan teologic în modul cel mai clar de către călugării sciți, care au activat la începutul secolului VI, deschizând prin aceasta calea spre aprofundarea hristologiei ortodoxe, prin Ioan Maxențiu, Leonțiu de Bizanț și, mai apoi, prin Sfântul Maxim Mărturisitorul. Formularea hristologică promovată de călugării sciți se situa pe poziția de mijloc între monofizism, care confunda umanitatea cu dumnezeirea, și nestorianism, care ținea separată umanitatea de dumnezeire⁶².

Călugării sciți au accentuat cu putere credința în „coborârea din cer a lui Dumnezeu”, afirmând că Dumnezeu Însuși S-a făcut om și a pățimit și s-a răstignit pentru oameni, accentuând prin aceasta valoarea eternă a omului în planul lui Dumnezeu.

Astfel, mântuirea constă, în mod principal, în biruirea morții prin înviere. Dumnezeu merge până acolo încât ia asupra Sa pătimirea morții pentru oameni, suferind asemenea lor, pentru ca oamenii să fie făcuți capabili de „această maximă vecinătate cu El”⁶³.

Hristos vine atât de aproape de om încât Se face și rămâne veșnic om, pentru ca oamenii să rămână în unire cu El în veșnicie. Prin

⁶² Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, p. 243.

⁶³ *Ibidem*, p. 243.

urmare, pe cât de mult se accentuează în Hristos apropierea lui Dumnezeu de oameni, tot pe atât se accentuează în Hristos realitatea umanității. Prin aceasta, călugării sciți au pus în evidență valoarea și taina trupului uman, trupul omenesc fiind făcut trupul lui Dumnezeu Cuvântul pentru veșnicie, pentru ca în el să strălucească lumina și viața dumnezeirii.

Această situație pe poziția de mijloc, care preciza iconomia mântuitoare a lui Iisus Hristos, precum și marea milostivire a lui Dumnezeu față de oameni, le-a fost înlesnită călugărilor sciți și de spațiul de confluență dintre Orient și Occident în care au activat. În acest sens ei au împlinit în contextul istoric al acelor timpuri „o funcție de împăcare până la un punct între creștinismul răsăritean și cel apusean... misiune la care era chemat poporul daco-roman”⁶⁴.

Concluzii

În cadrul lucrării de față am încercat să abordăm un subiect particular referitor la teologia patristică a secolelor V-VI, prezentând o serie întreagă de aspecte istorice sau dogmatice referitoare la rolul călugărilor sciți în precizarea corectă și apărarea formulelor dogmatice calcedoniene.

Prin urmare, aportul meritoriu al călugărilor sciți la precizarea hristologiei ortodoxe este cu atât mai important cu cât, și prin activitatea acestor teologi profunzi, teologia daco-romană se înscrie în contextul valorilor doctrinare ortodoxe universale, în orizontul scrierilor patristice fundamentale, în cadrul general al apărării învățăturii de credință ortodoxe în fața diferitelor tendințe eretice.

Activitatea călugărilor sciți relevă, într-o anumită măsură, misiunea și linia directoare a teologiei românești, într-un context al reasezării axiologice, al reconsiderării valorilor ce stau la baza dezvoltării spiritului european creștin. Astfel, Ortodoxia românească este menită să se afirme teologic în orizontul marilor creații spirituale ale umanității, prin valorile sale proprii, valori originale ce exprimă imaginea unui creștinism viu, statornic, mereu deschis dialogului.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 244.

Metode didactice folosite de Sfântul Chiril al Ierusalimului în expunerea credinței creștine

Conf. univ. dr. Carmen-Maria BOLOCAN

Introducere

Pământul Palestinei era un teren bogat pentru literatura creștină. Unul dintre lăstarii acestui sad palestinian este și Sfântul Chiril al Ierusalimului, primul scriitor care poartă acest atribut de „al Ierusalimului”. S-a născut într-o familie de creștini ortodocși, în anul 313. Părinții săi s-au ostenit să-i dea o educație aleasă. A fost călugăr și a studiat profund Sfânta Scriptură. Sfântul Chiril era rudă sufletească cu Eusebiu de Cezareea mai ales în privința atitudinii față de arianism. A fost hirotonit preot în anul 343 de episcopul Maxim II, căruia i-a urmat la episcopat în anul 348¹.

Viața Sfântului Chiril a fost plină de evenimente și de zbucium. În anul 357 a fost depus de un sinod arian prezidat de Acaciu, mitropolit al Cezareei, care nu-i îngăduia Sfântul Chiril să arboreze o înțâietate de onoare ca episcop al Ierusalimului, onoare recunoscută de canonul VII al Sinodului I Ecumenic de la Niceea, sub rezerva recunoașterii demnității scaunului mitropolitan. În anul 359, Sfântul Chiril se reîntoarce, dar în anul 360 împăratul l-a expulzat din nou. După alte încercări este restabilit definitiv în eparhia sa și se ocupă de îndreptarea ravagiilor produse de erezia lui Arie printre credincioși.

A luat parte la Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol.

Mineiul din 18 martie ne-a lăsat o descriere a portretului fizic al Sfântului Chiril: „Avea o statură obișnuită, era palid, purta păr lung, alb și des, care-i acoperea obraji; avea nasul mic, gura mare, fața

¹ cf. Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. III, EIBMBOR, București, 1988, p. 536-566.

largă, sprâncenele ieșite înainte, o barbă mare care, de sub bărbie, se împărțea în două; în general se aseamăna cu un țăran”, un om din popor, dârz, energic, sigur pe sine și încredințat că lucrează după Evanghelie. El era un mare învățător al poporului drept-credincios pe care-l lumina cu adevărurile evanghelice și-l pregătea prin toate mijloacele pentru primirea botezului și pentru o viață sfântă după aceea. Se impunea printr-o profundă și neclătinată credință, așa cum reiese din cateheze și din atitudinea lui calmă față de toate încercările vremii (ex. față de încercările lui Iulian Apostatul de a restaura templul de la Ierusalim). Nu-i plăceau discuțiile inutile și nu se angaja în ele decât când lucrul acesta era absolut necesar.

I. Școala catehetică din Ierusalim

Informațiile cele mai de seamă despre Școala catehetică din Ierusalim le avem din veacul al IV-lea creștin, când Biserica locală se afla în progres. Sfântul Chiril, episcopul Ierusalimului, este persoana în jurul căreia gravitează cele mai multe documente referitoare la această școală datorită scrierilor sale (mai ales *Catehezele*), fie informațiilor legate de activitatea sa².

Catehezele se rosteau în Biserica din Ierusalim în timpul liturghiei catehumenilor, ca predici obișnuite. Ascultătorii catehezelor erau nu numai candidații la botez, ci și mulți dintre credincioșii care doreau să cunoască mai temeinic adevărurile de credință creștină.

Conform *Catehezelor* Sfântului Chiril, prima treaptă de intrare în creștinism era catehumenatul, iar viitorul credincios era numit catehumen. Însuși arhiepiscopul Ierusalimului explică situația catehumenului: cuvintele dumnezeiești răsunau în afară de el; auzea Scripturile, dar nu cunoștea adâncul lor. Era un ascultător al învățăturilor creștine; acestea însă nu pătrundeau în sufletul său; nu-i erau înțelese: răsunau în afară de tine de jur-împrejur. De altfel și traducerea cuvântului catehumen are acest sens. Din catehumen, candidatul la încreștinare ajungea omul care, după ce a fost cercetat de Biserică, se pregătește pentru a fi luminat sau botezat. Acum capătă înțelegerea tuturor acelor pe care mai înainte nu le putea înțelege; cum cuvintele dumnezeiești, după expresia Sfântului Chiril, nu mai răsună în jurul lui, ci în adâncul lui, căci Duhul lui

²cf. Pr. prof. dr. Dumitru Călugăr, *Catehetica*, București, 1984, p. 33.

Dumnezeu locuiește în el, iar mintea sa a ajuns casă dumnezeiască. Acum i se poate vorbi despre credință, despre nădejde, despre dragoste. I se poate explica simbolul credinței și i se vorbește despre Taina Botezului. Că este o deosebire esențială între κατηχούμενος și φωτιζόμενος se vede din următoarele cuvinte ale autorului *Catehezelor*: „Când deci, se rostește cateheza și un catehumen te-ar întreba ce-au spus învățătorii, nu spune nimic celui de afară!... Tu (φωτιζόμενος) stai acum la graniță! Bagă de seamă ca nu cumva să spui ceva! Nu pentru că învățăturile nu sunt vrednice de a fi spuse, ci pentru că auzul nu este vrednic de a le primi. Erai și tu odinioară catehumen, și nu-ți istoriseam nimic din învățăturile de acum. Când vei afla, prin experiență sublimitatea învățăturilor, atunci vei cunoaște că sunt nevrednici catehumenii să le asculte” (*Procateheza*, 12). După ce φωτιζόμενοι erau exorcizați și primeau Taina Sfântului Botez, intrau în rândurile credincioșilor. Acum puteau lua parte la toate tainele Bisericii³.

Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului prezintă cu claritate și concizie învățătura Bisericii despre Dumnezeu, despre Mântuitorul Iisus Hristos, despre Nașterea Sa, despre moartea, Învierea, înălțarea Sa la ceruri, despre a doua venire a Domnului, despre învierea celor adormiți, dar și despre judecata de apoi și viața veșnică. Nu lipsește nici învățătura creștină despre păcat, pocăință și credință. În completarea acestor învățături vine și tâlcuirea *Simbolului de credință* care cuprinde bogăția cea mai de preț a dumnezeieștilor dogme.

II. Metode didactice identificate în Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului

Mântuitorul Iisus Hristos a transmis ucenicilor Săi misiunea învățătoarească prin cuvintele: „Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, și învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă” (Matei 28, 18-20). Sfântul Chiril al Ierusalimului, impresionat de activitatea Dascălului desăvârșit a căutat să-i îndrume pe credincioși spre a afla drumul ce duce spre mântuire folosind diferite metode accesibile

³ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Procateheza* în *Cateheze*, traducere din limba greacă și note de Pr. prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2003, pp. 9-10.

ascultătorilor săi. Astfel în lucrarea *Cateheze* întâlnim următoarele metode:

II.1. Clasificarea metodelor didactice după demersul logic care duce la învățare

II.1.1. Metoda inductivă

Mântuitorul Hristos a utilizat această metodă adesea când se adresa ascultătorilor folosind cuvinte accesibile⁴.

Sfântul Chiril în *Cateheza I* îi pregătește pe cei ce doresc să devină membrii Sfintei Biserici în mod treptat: „Spălați-vă, curățați-vă. Ștergeți răutățile din sufletele voastre”⁵.

Pregătirea catehumenilor se realizează în mod treptat, pe înțelesul tuturor astfel încât cei începători să-i ajungă pe cei avansați în ceea ce privește cunoașterea *Sfintei Scripturi*. Cu mult tact, este îmbinată explicația cu mijloace intuitive pentru a prezenta importanța botezului. „Mare lucru este botezul care vă stă înaintea! Preț de răscumpărare pentru cei robiți, iertare păcatelor, moarte păcatului, renaștere sufletului, haină luminată, pecete sfântă care nu se poate strica, car către cer, desfătare a paradisiului, pricinuitoare al Împărăției, harismă a înfierii. Cu toate acestea, balaurul stă lângă cale și pândește pe cei care trec. Vezi să nu te muște cu necredința! Balaurul vede pe atâția mântuiți și caută pe cine să înghită” (cf. I Petru 5-8)⁶.

Modalitatea de a înlătura balaurul este prezentată gradat. „Încălță-ți piciorul gata fiind pentru Evanghelia păcii (cf. Efeseni 6, 15), ca să nu te vatăme, chiar dacă te va mușca. Ai credință care să locuiască cu tine, nădejde tare, încălțăminte trainică, ca să treci peste dușman și să intri la Stăpânul. Roagă-te mai des, ca Dumnezeu să te învrednicească de tainele cerești și nemuritoare! Nu înceta nici ziua, nici noaptea!”⁷.

II.1.2. Metoda deductivă

Metoda deductivă are un aspect dogmatic și se află în opoziție cu metoda inductivă care are un punct de plecare global.

⁴ cf. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvinte alese*, traducere de Pr. prof. D. Fecioru, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2002, p. 48.

⁵ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza I*, p. 18.

⁶ Idem, *Procateheza*, cap. 16, p. 16.

⁷ *Ibidem*.

În mod deosebit, Sfântul Chiril al Ierusalimului folosește metoda deductiv-dogmatică în *Catehezele VI-XVIII*, explicând *Simbolul credinței* folosind texte din *Sfânta Scriptură*. Fiecare afirmație dogmatică a Crezului este justificată cu două sau trei dovezi.

„Tu crede întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut”. Spunem «Unul Domn Iisus Hristos», pentru ca să fie unică Fiimea. Spunem *Unul* ca să nu presupui că este și un alt Fiu. Spunem *Unul*, ca nu cumva din pricina lucrării Lui cu multe nume să conchizi în chip lipsit de credință că sunt mai mulți fii. Se numește *Ușă* (cf. Ioan 10, 9); să nu crezi însă din pricina acestei numiri că este o ușă de lemn, ci este o ușă cugetătoare, vie, care deosebește pe cei care intră. Se numește *Cale* (cf. Ioan 14, 6); nu este o cale călcată de picioare, ci una care conduce la Tatăl cel din ceruri”⁸.

De la început suntem îndemnați să nădărdum în Dumnezeu. „«Să nu faceți clădirea noastră din fân, din trestie, ca nu cumva să fim păgubiți dacă arde clădirea, ci faceți clădirea din aur și din pietre prețioase» (I Corinteni 3, 12-15). Datoria mea este de a spune, a ta, de a te apuca de lucru, iar a lui Dumnezeu a desăvârși. Să ne întărim mintea, să ne încordăm sufletul, să ne pregătim inima! Pentru suflet alergăm; lucrurile veșnice le nădărdum! Dumnezeu [...] poate să facă credincios pe cel necredincios, numai dacă acesta își dă lui Dumnezeu inima sa”⁹.

II.1.3. Metoda analitică

Folosită pentru explicarea învățăturilor de credință din *Simbolul credinței*, metoda analitică pornește de la întreg și-l descompune în părțile sale componente. Rezultatul folosirii acestei metode constă în faptul că se realizează o îmbogățire a cunoștințelor incomplete, se corectează aspectele însușite greșit, ajungându-se la o cunoaștere clară a noțiunilor prezentate. În același timp se verifică fondul moral și intelectual al ascultătorilor.

Urmând exemplul Mântuitorului Hristos care folosește această metodă pentru explicarea pildei neghinelor din țarină (Matei 13, 36-43) și a pildei semănătorului (Matei 13, 18-23; Luca 8, 11-15), Sfântul Chiril al Ierusalimului explică *Simbolul credinței* în cadrul catehezelor a VII-a și a XV-a și-i îndeamnă pe ascultători să reflecteze

⁸ Idem, *Cateheza X*, cap. 3, p. 130.

⁹ Idem, *Procateheza*, cap. 17, pp. 16-17.

asupra cuvintelor. „«Credem întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut». Iarăși, când auzi că este *Fiu*, să nu socotești că este Fiu adoptiv, ci Fiu natural, Fiu Unul-Născut, Care nu are alt frate. Căci este numit *Unul-Născut* pentru că nu are frate în vrednicia Dumnezeirii și în nașterea din Tatăl. Nu suntem noi cei ce I-am dat numele de Fiu al lui Dumnezeu, ci Însuși Tatăl L-a numit pe Hristos Fiu, iar adevăratul nume este acela care se dă copiilor de către părinte”¹⁰.

„Iarăși, când auzi că este *Fiu*, nu socoți că este numit Fiu în chip impropriu, ci este Fiu cu adevărat, Fiu natural, fără de început. N-a ajuns în starea desăvârșită a înfierii din stare de rob, ci S-a născut Fiu din veșnicie, printr-o naștere cu neputință de cercetat și înțeles. De asemenea, când auzi că este *Întâiul-Născut* (Evrei 1, 6), să nu socotești că Fiul este *Întâiul-Născut* în sensul omenesc de a vorbi”¹¹.

II.1.4. Metoda sintetică

În activitatea sa, Sfântul Chiril folosește metoda sintetică, care este reversul metodei analitice. Prin aceasta ni se prezintă procesul cunoașterii unui întreg prin reunirea părților lui; ea constă în mersul de la parte la întreg și duce la scop atunci când se știe că ascultătorii cunosc unele părți esențiale ale unui întreg; prin mijlocirea ei se ajunge la cunoașterea întregului însuși. Cunoscute fiind unele momente istorice, prin metoda sintetică se ajunge la caracterizarea unei epoci întregi¹².

Sfântul Chiril al Ierusalimului ne îndeamnă: „Uită-te mai întâi la soare și după aceea iscodește pe Stăpân”¹³; „Laud și slăvesc pe Făcătorul nostru”¹⁴; poruncă dumnezeiască sunt aceste cuvinte: „Toată suflarea să-L laude pe Domnul” (cf. Psalm 105, 5)¹⁵.

Metoda sintetică se utilizează în mod restrâns în cadrul unei ore sau în cadrul unor cicluri de lecții. În *Catehezele* sale, Sfântul Chiril prezintă Sfintele Taine ale Botezului, Mirungerii și Euharistiei, realizând o sinteză a importanței pe care acestea o au în viața creștinului.

¹⁰ Idem, *Cateheza a XI-a*, cap. 2, pp. 145-146.

¹¹ *Ibidem*, cap. 4, p. 147.

¹² cf. D. Călugăr, *Catehetica...*, p. 216.

¹³ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a VI-a*, cap. 4, p. 82.

¹⁴ *Ibidem*, cap. 5, p. 83.

¹⁵ *Ibidem*, cap. 5, p. 83.

Învățăturile greșite care erau practicate în timpul său sunt prezentate în mod treptat. „Răutatea idolatriei s-a înmulțit: au fost adorați, în locul lui Dumnezeu, pisica, câinele și lupul. În locul Dumnezeului celui foarte iubitor de oameni a fost adorat leul mâncător de oameni. Au fost adorați, șarpele și balaurul, simbolurile celui care ne-a scos din paradis, iar Cel care a sădit paradisul a fost disprețuit. Mă rușinez să spun, totuși o spun: unii s-au închinat și la ceapă! Vinul a fost dat ca să veselească inima omului (Isaia 44, 17), iar Dionisos a fost adorat în locul lui Dumnezeu”¹⁶. Din această lucrare putem sintetiza următoarele:

- învățătura bisericească se transmitea pe înțelesul tuturor, de la simplu la complex;
- tematica principală o reprezintă lucrarea necesară mântuirii;
- învățăturile greșite sunt condamnate cu lux de amănunte;
- sunt expuse sintetic toate dogmele ce alcătuiesc obiectul credinței creștine.

II.1.5. Metoda genetică

Folosind această metodă în *Catehezele* sale, Sfântul Chiril al Ierusalimului prezintă modul de catehizare pentru a ajunge la credința cea vie prin parcurgerea celor trei faze sau trepte: cunoașterea, înțărirea și activarea credinței în fapte concrete¹⁷.

Iisus Hristos este Fiu cu adevărat, Fiu natural, fără început. Sfântul Chiril prezintă acest aspect al dumnezeirii astfel:

„Când auzi că Evanghelia spune: «Cartea nașterii lui Iisus Hristos, fiul lui David, fiul lui Avraam» (Matei 1, 1), gândește-te la nașterea Lui trupească. Este fiu al lui David la împlinirea timpului, iar Fiu al lui Dumnezeu, înainte de toți vecii, fără început. Prin nașterea în trup a luat ceea ce nu avea. Iar ceea ce are, are din veșnicie, fiind născut din Tatăl. Domnul Hristos are doi tați: pe unul după trup, pe David, iar pe altul, potrivit Dumnezeirii Sale, pe Dumnezeu Tatăl. Nașterea Sa din David cade sub timp, este văditor, și I se poate face genealogia; dar nașterea Lui după Dumnezeire nu cunoaște nici timp, nici loc, și nici nu I se poate face genealogia. «Neamul Lui cine-L va spune?» (Isaia 5, 3-8)¹⁸. «Duh este Dumnezeu» (Ioan 4, 24). Cel ce

¹⁶ *Ibidem*, cap. 10, p. 87.

¹⁷ cf. D. Călugăr, *Catehetica*, 1984, p. 157.

¹⁸ cf. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a XI-a*, cap. 5, p. 148

este Duh, pentru că nu are trup, a născut duhovnicește printr-o naștere cu neputință de cercetat și de înțeles. Însuși Fiul spune despre Tatăl: „Domnul a spus către Mine: Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut” (Psalm 2, 5). Cuvântul «astăzi» nu înseamnă «de curând», ci «veșnic»; «astăzi» înseamnă în afară de timp, mai înainte de toți vecii. «Din pântec mai înainte de luceafăr Te-am născut»” (Psalm 109, 4)¹⁹.

II.2. Clasificarea metodelor după izvorul principal care duce la învățare

Un al doilea criteriu de clasificare al metodelor de învățământ este izvorul principal al cunoașterii sau „sursa principală generatoare a învățăturii”²⁰.

II.2.1. Metodele de comunicare orală

Au rol în comunicarea noilor cunoștințe prin expunere sau conversație.

II.2.1.1. Metode expositive

Expunerea:

Învățăturile metodice expuse de Sfântul Chiril al Ierusalimului sunt multe după cum aflăm din următorul pasaj:

„... îți oferim pietrele cunoștinței. Trebuie să auzi învățăturile despre Hristos; trebuie să auzi învățăturile despre înviere. Învățăturile pe care metodic vi le vom expune sunt multe. Acum vi le-am amintit răzleț, dar la timpul lor vi le vom expune armonic”²¹.

Postulatul întoarcerii de la păcat, al transformării și al purificării ca prima treaptă în zidirea conștiinței religioase creștine, este formulat nu doar în Procateheză ci și în alte cateheze, este leitmotivul întregului ciclu. În cateheza I, cap. 2 ni se spune: „Dacă este cineva rob al păcatului să fie cu totul gata, prin credință, pentru libera renaștere a înfierii”, iar la capitolul III: „După cum cei care vor să pornească la război cercetează vârsta și trupurile ostașilor, tot astfel și Domnul, înrolând în armata sa suflete, cercetează intențiile. Dacă Dumnezeu ar găsi pe cineva că are ascunsă în el fățarnicia, atunci îl leapădă pe omul acela, ca pe unul ce nu-i în stare să ia

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ S. Șebu, *Metodica predării Religiei*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, p. 77.

²¹ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Procateheza*, cap. 11, p. 12.

parte la lupta cea adevărată. Dacă ar găsi un om vrednic, acestuia îi dă cu grabă harul. Domnul nu dă cele sfinte câinilor, ci acolo unde vede conștiința cea bună acolo dă pecetea cea mântuitoare și minunată, de care tremură demonii și o cunosc îngerii, ca unii să fugă fiind goniți de pecete, iar ceilalți să o îmbrățișeze ca pe bunul lor propriu”²².

Expunerea din *Cateheza a II-a* pregătește sufletul pentru lupta împotriva păcatului care este cauza osândei. „Păcatul arde nervii sufletului”, este „o odraslă rea, care crește din tine”²³.

În continuare sunt expuse problemele referitoare la credință.

Povestirea:

Povestirea este prezentă în lucrarea Sfântului Chiril al Ierusalimului sub forma unor variante:

- *povestire urmată de explicație*: „Acesta a fost răstignit cu adevărat pentru păcatele noastre. Chiar dacă ai vrea să tăgăduiești, te combate locul pe care-l vezi, această fericită Golgotă, unde acum ne-am adunat pentru Cel răstignit pe ea. Cu lemnul crucii s-a umplut în parte toată lumea. N-a fost răstignit pentru păcatele Lui, ci ca noi să ne izbăvim de propriile noastre păcate. Ca om a fost batjocorit atunci de oameni și a fost palmuit, dar ca Dumnezeu a fost cunoscut de întreaga zidire: Soarele, când a văzut că Stăpânul este batjocorit, treurând s-a întunecat neputând suferi priveliștea”²⁴.

- *povestire și argumentare*: „Cel ce S-a pogorât în cele mai de jos ale pământului S-a urcat iarăși. Iisus cel îngropat a înviat cu adevărat a treia zi. Dacă iudeii vreodată te vor lua în râs, răspunde repede, întrebând așa: Iona a ieșit din chit după trei zile, iar Hristos oare nu S-a sculat din pământ după trei zile? Mortul atins de oasele lui Elisei a înviat, iar Făcătorul oamenilor n-a înviat oare cu mult mai ușor prin puterea Tatălui? Așadar, a înviat cu adevărat, și după înviere S-a arătat iarăși ucenicilor. Martori ai Învierii Lui sunt doisprezece ucenici”²⁵.

²² Pr. C. Grigoraș, *Mergând învățați toate neamurile*, Editura Trinitas, Iași, 2000, p. 279.

²³ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a II-a*, cap. 2, p. 24.

²⁴ Idem, *Cateheza a IV-a*, cap. 10, p. 54.

²⁵ *Ibidem*, cap. 12, p. 55.

- *povestirea precede problematizarea*: „După cum se spune în Evanghelii, a venit odinioară cineva cu gând de iscoadă la nuntă. Și cu toate că era îmbrăcat cu o haină nepotrivită, totuși a intrat, s-a așezat la masă și a mâncat căci mirele l-a lăsat să intre. El, însă, trebuia ca, atunci când a văzut că toți sunt îmbrăcați în haine albe, să-și pună și el o haină la fel. S-a împărtășit din aceleași bucate ca și ceilalți oaspeți, dar nu avea la fel cu ei nici îmbrăcămintea și nici intenția. Mirele, deși era generos, totuși nu era nepăsător. [...] I-a spus:

- «Prietene, cum ai intrat aici?» Ce culoare are haina ta? Cu ce conștiință ai intrat? Probabil că portarul nu te-a oprit din pricina generozității [...] Nu trebuia să intri într-un chip potrivit situației, ca să pleci într-un chip la fel de potrivit?...”²⁶.

Descrierea:

Sfântul Chiril, în *Cateheza a XII-a*, îl descrie pe Creator și pe Îngerul Gavriil: „Căci dacă nu putem să vedem desăvârșit soarele făcut în a patra zi (Facere 1, 14-19), oare putem să vedem pe Dumnezeu, Creatorul soarelui? Domnul S-a pogorât în foc pe muntele Sinai; poporul n-a suferit și «a zis către Moise: Grăiește tu cu noi și te vom asculta; să nu grăiască Dumnezeu către noi, ca să nu murim» (Ieșire 20, 19). Și iarăși: «Care trup a auzit vocea Dumnezeului celui viu grăind din mijlocul focului și va trăi?» (Deuteronom 5, 26). Dacă auzirea vocii lui Dumnezeu, când El grăiește, este pricină de moarte, cum nu va prilejui moartea vederea lui Dumnezeu? Daniel n-a suportat vederea îngerului, și tu puteai să suporti vederea Stăpânului îngerilor? S-a arătat Gavriil și Daniel a căzut cu fața la pământ (Daniel 10, 9). Cum era cel care s-a arătat sau în ce înfățișare? «Fața lui era ca fulgerul», nu ca soarele; «ochii lui, ca niște făclii de foc, nu ca un cuptor de foc; glasul cuvintelor lui, ca vuietul unei mulțimi» (Daniel 10, 6), nu precum cele douăsprezece legiuni de îngeri (Matei 26, 53). Și cu toate acestea profetul a căzut cu fața la pământ. Îngerul se apropie de el, zicându-i: «Nu te teme, Daniele, scoală-te, Țineți firea! Cuvintele tale au fost auzite» (Daniel 10, 12)”²⁷.

Mântuitorul nostru Iisus Hristos este asemănat cu cei care îi cercetează pe tinerii trimiși să lupte. Precum ei observă minuțios starea

²⁶ Idem, *Procateheza*, cap. 3, pp. 6-7.

²⁷ Idem, *Cateheza a XII-a*, cap. 13, pp. 169-170.

fizică a luptătorilor, la fel cercetează Hristos sufletele catehumenilor dornici să se înroleze în armata Sa, și constată dacă sunt vrednici de lupta cea adevărată. Iar pentru ca Iisus Hristos să fie prezentat cât mai realist, Sfântul Chiril îi descrie viața, începând cu personajele biblice și ajungând la minunile săvârșite de Dânsul, la locurile pe unde a umblat, a învățat, a pățimit și a înviat. Apoi le vorbește despre lemnul Crucii pe care a fost răstignit, despre Grădina Ghetsimani, despre Golgota, despre mormânt, despre puterea primită de Sfinții Apostoli²⁸.

Explicația:

Vorbind despre suflet, Sfântul Chiril explică faptul că omul este format din două naturi, alcătuit din suflet și trup. Sufletul este liber, este opera cea mai frumoasă a lui Dumnezeu, este nemuritor din pricina lui Dumnezeu, Care l-a făcut nemuritor. Este o ființă rațională, incoruptibilă, căci Dumnezeu i-a dăruit aceste însușiri²⁹.

„Ca om ești format din două naturi, alcătuit din suflet și trup. După cum s-a spus cu puțin mai înainte, același Dumnezeu este și creatorul sufletului, și al trupului. Cunoaște că sufletul este liber, este opera cea mai frumoasă a lui Dumnezeu, după chipul Făcătorului. Este nemuritor din pricina lui Dumnezeu, Care l-a făcut nemuritor”³⁰.

Cateheza a V-a mistagogică explică Sfânta Liturghie așa cum se practica la Ierusalim și explică diferitele momente: spălarea mâinilor, sărutarea frățească, dar și aumite îndemnuri de a păstra învățăturile primite:

„Spăla-voi întru cele nevinovate mâinile mele și voi înconjura jertfelnicul Tău, Doamne? Prin urmare, spălarea mâinilor înseamnă că suntem curați de păcate”³¹.

Referindu-se la sărutarea frățească, Sfântul Părinte explică: „Să nu-ți închipui că sărutarea aceasta este o sărutare obișnuită, din acelea ce-și dau prietenii pe stradă sau în piață. Sărutarea aceasta nu este

²⁸ cf. Arhim. Veniamin Micle, *Inițieri catehetice*, Sfânta Mănăstire Bistrița, Eparhia Râmnicului, 1993, p. 33.

²⁹ cf. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a IV-a*, cap. 18, p. 59.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Idem, *Cateheza a V-a mistagogică*, cap. 2, p. 359.

la fel ca acelea. Sărutarea aceasta unește sufletele unele cu altele și îndepărtează din ele orice vrăjmășie”³².

Prin cuvintele: „Sus inimile!” ne amintește că suntem datori „să lepădăm în ceasul acela grijile cele lumești, toată grija ce-o avem de casa noastră și să avem inima la cer, spre Dumnezeu Cel iubitor de oameni”³³.

Sfântul Chiril explică *Rugăciunea Domnească*, *Simbolul credinței* și folosul rugăciunilor pentru cei adormiți pentru a nu lăsa nici o îndoială în ceea ce privește învățătura de credință.

Primim explicația cum să scăpăm de focul cel veșnic pentru a intra în împărăția Tatălui:

„«– Am flămânzit, spune Domnul, și Mi-ați dat să mănânc” (Matei 25, 33). Iată calea! Nu mai e nevoie de acum de alegorie, ci de împlinit cele spuse: „Am flămânzit și Mi-ați dat să mănânc; am însetat și Mi-ați dat să beau; străin am fost și M-ați primit; gol și M-ați îmbrăcat, bolnav am fost și M-ați cercetat; în temniță eram și ați venit la Mine» (Matei 25; 35-36). Dacă vei face acestea, vei împărăți împreună cu Domnul”³⁴.

Argumentarea:

Folosind metoda argumentării, Sfântul Chiril al Ierusalimului întărește convingerea despre adevărurile religioase, înlăturând ereziile. Extrem de sugestiv este următorul sfat primit în *Cateheza a XIII-a*: „Dacă vei avea vreo discuție vreodată cu cineva și nu vei avea argumente pentru demonstrarea învățăturii tale, să-ți rămână nezdrunclă credința! Dar este mai bine să înveți învățătura creștină ca să închizi cu ajutorul profeților gura iudeilor, iar pe elini să-i combați cu propria lor mitologie”³⁵.

Pentru a arăta catehumenilor că fiecare om care crede în Dumnezeu și face fapte bune se poate mântui, Sfântul Chiril amintește de persoane păcătoase din Vechiul Testament care s-au pocăit și au primit mântuirea, argumentând cu texte scripturistice. „Toate păcatele tale adunate la un loc nu biruiesc mulțimea milostivirii lui Dumnezeu”³⁶.

³² *Ibidem*, cap. 3, p. 360.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Idem*, *Cateheza a XV-a*, cap. 26, p. 266.

³⁵ *Idem*, *Cateheza a XIII-a*, cap. 36, p. 217..

³⁶ *Idem*, *Cateheza a II-a*, cap. 6, p. 27.

„Vrei să vezi iubirea de oameni a lui Dumnezeu și mulțimea îndelungii Sale răbdări? Ascultă cum s-a purtat cu Adam, apoi cu Noe, cu Raav, cu Aaron, Moise...”³⁷.

Credința în singurul și adevăratul Dumnezeu precum și problema eshatologiei e lămurită în mod deosebit de autorul *Catehezelor* cu argumente potrivite pentru fiecare din cele trei categorii de ascultători păgâni, samarineni și creștini.

Dacă la prima Sa venire Hristos a fost înfășat cu scutece în iesle (Luca 2, 7), la a doua venire se va îmbrăca cu lumina ca și cu o haină (Psalm 103, 2). Prima dată a îndurat chinurile, disprețuind rușinea (Evrei 12, 2), a doua oară va veni cu slavă însoțit de cetele îngerești (Matei 25, 31)³⁸.

Sfântul Chiril prezintă semnele premergătoare celei de a doua veniri a Domnului. Acestea sunt: ivirea învățătorilor mincinoși, războaie, foamete, ciumă, cutremure, propovăduirea Evangheliei la toată făptura, ivirea lui Antihrist și apariția pe cer a Semnului Sfintei Cruci.

Pentru fiecare dintre aceste semne sunt aduse argumente din Sfânta Scriptură. În primul caz este specificată atitudinea lui Simon Magul și primim îndemnul de a fi prevăzători. „Vedeți să nu vă amăgească cineva. Căci mulți vor veni în numele Meu, zicând: Eu sunt Hristos și pe mulți îi vor amăgi”³⁹.

În capitolul 13 al *Catehezei a XV-a*, Sfântul Chiril susține că învățăturile prezentate nu sunt simple născociri, ci sunt „aflate în dumnezeieștile Scripturi pe care le primește Biserica”⁴⁰.

Vrând să sublinieze răutatea lui Antihrist care va lua masca blândeții, a iubirii de oameni, arătându-se plin de înțelepciune, autorul *Catehezelor* adaugă: „Să dea Dumnezeu ca să nu se întâmple venirea lui Antihrist în vremea noastră”⁴¹.

Spre a fi cât mai bine înțeles de auditorii săi, Sfântul Părinte, vorbind despre credință și învierea morților, spune: „Credința în

³⁷ cf. *Ibidem*, pp. 29-31.

³⁸ cf. Pr. Gh. Onofrei, „Eshatologia în Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului”, în *Mitropolia Moldovei și Bucovinei*, nr. 5-6, 1990, p. 15.

³⁹ cf. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a XV-a*, cap. 4, p. 250.

⁴⁰ Idem, *Cateheza a XV-a*, cap. 13, p. 255.

⁴¹ Idem, *Cateheza a XV-a*, cap. 18, p. 259.

învierea morților este o mare poruncă și învățătură a Sfintei Sobornicești Biserici; mare și foarte necesară, combătută de mulți, dar confirmată de adevăr”⁴², iar „tăgada învierii trupurilor este lipsa de credință”⁴³.

Păgânii contestau posibilitatea învierii trupurilor omenești, invocând dispersarea la infinit a materiei după moarte: „Omul care a murit, zic ei s-a descompus în întregime în viermi, iar viermii, la rândul lor au pus stăpânire pe trup. Cum mai poate învia? Peștii au mâncat pe oamenii înecați în mare, iar peștii au fost și ei mâncați. Urșii și lei au mistuit, sfărâmând până și oasele celor care se luptă cu fiarele. Vulturii și corbii au mâncat trupurile morților aruncați pe pământ și apoi au zburat în lumea largă. De unde au să se adune trupurile lor? Se poate ca păsările care au mâncat trupurile să-și găsească sfârșitul, una în India, alta în Persia, alta în Goția. Alți oameni au fost arși de foc, iar cenușa lor a împrăștiat-o ploaia sau vântul. De unde au să se adune trupurile lor?”⁴⁴.

Acuzarea este lipsită de temei întrucât Cel Care ne-a făcut din nimic ne poate și învia. „Dumnezeu Care ne-a făcut din nimic, oare este neputincios să învieze din nou pe cei care au existat și au pierit?”⁴⁵. Pentru omul neputincios este într-adevăr departe India de Goția, Spania de Persia; dar pentru Dumnezeu Care ține tot pământul în palmă (Isaia 40-12) toate îi sunt aproape⁴⁶.

Adevărul învierii este demonstrat și de argumentele din natură. Ni se înfățișează pomul tăiat care înfrunzește iar sau sămânța de grâu care cade în pământ și când moare răsare plină de viață, pomii aflați în „moarte” pe timpul iernii dar care înviază primăvara când înverzesc. Sfântul Chiril al Ierusalimului ne prezintă cunoștințele astronomice din timpul său pentru a argumenta învierea morților. Să-ți dau o altă dovadă evidentă despre învierea morților. Cerul și stelele mărturisesc în fiecare lună învierea. Corpul lunii se stinge cu totul, încât nu se mai vede nimic din el; dar iarăși se împlinește și ajunge așa cum era mai înainte. Spre o dovadă desăvârșită a învierii, luna intră în eclipsă, la anumite perioade de ani, se face ca

⁴² Idem, *Cateheza a XVIII-a*, cap. 1, p. 320.

⁴³ *Ibidem*, cap. 4, p. 322.

⁴⁴ *Ibidem*, cap. 2, p. 321.

⁴⁵ *Ibidem*, cap. 6, p. 323.

⁴⁶ cf. *Ibidem*, cap. 3, p. 321.

sângele, apoi își recapătă corpul ei strălucitor. Dumnezeu a făcut acest lucru ca să nu te îndoiești de învierea morților, tu, om, care ești alcătuit din sânge. Ceea ce vezi că se petrece cu luna, aceea crede-o și despre tine însuși⁴⁷.

În sprijinul învierii omului ni se înfățișează argumentele extrase din starea dinaintea nașterii și formării omului din substanțe „slabe”: „Unde eram noi toți, atât noi care vorbim, cât și voi care ascultați, acum o sută sau două sute de ani? Nu cunoaștem noi oare pricina ființării trupurilor noastre? Nu știi că ne-am născut din substanță slabă, fără formă și simplă? Și totuși se alcătuieste om viu din substanță simplă și slabă. Substanța cea slabă devine trup, se preface în tăria vinelor, ajunge strălucirea ochilor, mirosul nasului, auzul urechilor, este puterea de vorbire a limbii, bătaia inimii, lucrarea mâinilor, mersul picioarelor și tot felul de mădulare. Substanța aceea plâpândă ajunge navigator, constructor, arhitect, meșter în orice artă, ostaș, conducător de popoare, legiuitor, împărat. Oare Dumnezeu, Care ne-a făcut din niște substanțe nedesăvârșite, nu poate să ne învie după ce am murit? Nu poate să scoale iarăși trupul căzut, Cel Care a făcut trupul dintr-o substanță atât de neînsemnată? Cel Care a plăsmuit din nimic ceea ce există, oare nu poate să învie ceea ce a existat, dar a pierit?”⁴⁸

Mărturie a învierii din morți sunt și textele Vechiului Testament din care aflăm că Ilie l-a înviat pe fiul văduvei din Sarepta Sidonului (III Regi 17, 17-24), iar profetul Elisei a înviat un mort în timpul vieții iar altul după moartea sa conform IV Regi 13, 21. Tabloul acesta este întregit de învierile săvârșite în Noul Testament de Mântuitorul Iisus Hristos asupra fiicei lui Iair (Matei 9, 23-25), a fiului văduvei din Nain (Luca 7, 12-15), asupra lui Lazăr (Ioan 11, 38-44) dar și minunea petrecută în momentul răstignirii Domnului nostru Iisus Hristos când: „pietrele s-au despicat, mormintele s-au deschis și multe trupuri ale sfinților adormiți s-au sculat” (Matei 27, 51-52)⁴⁹.

Folosind cuvântul „ca o monedă a intelectului”⁵⁰ Sfântul Chiril al Ierusalimului a reușit să-și lămurească deplin ascultătorii săi și pe cei ce au unele îndoieli în ceea ce privește problema eshatologiei.

⁴⁷ cf. *Ibidem*, cap. 10, p. 325.

⁴⁸ cf. *Ibidem*, p. 324.

⁴⁹ cf. *Ibidem*, cap. 16, p. 329.

⁵⁰ Eugen Năstășel, Ioana Ursu, *Argumentul sau despre cuvântul bine gândit*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 13.

Prelegerea:

Un bun cunoscător al *Sfintei Scripturi*, Sfântul Chiril al Ierusalimului în expunerea învățăturilor pornește de la ușor la general spre ceea ce este mai complex. Înainte de a expune dogmele, prezintă mijloacele prin care se poate ajunge la înțelegerea problemelor. Credința ca mijloc de cunoaștere și curățire de păcate trebuie să fie însoțită de fapte. Vrednicia credinței nu este mare numai la noi, care purtăm numele lui Hristos, toate cele ce se fac în lume chiar cele ce se fac de cei străini de Biserică se săvârșesc prin credință. Prin aceasta, legile căsătoriei unesc într-o singură viețuire oameni străini unul de altul. Prin credință se face și agricultura, căci cel care nu crede că va strânge rod, nu îndură osteneala cultivării pământului. Credința este mai sigură decât orice ancoră.

Despre credință se poate vorbi mult, nu ne-ar ajunge nici o zi întreagă. Deocamdată să ne fie de ajuns, din exemplele Vechiului Testament, numai Avraam, pentru că am ajuns, prin credință, fii ai aceluia. Acela a fost îndreptățit nu numai prin fapte, ci și prin credință. A săvârșit multe fapte mari, dar n-a fost numit prieten al lui Dumnezeu decât atunci când a crezut⁵¹. „Ți s-a predat acum vistieria vieții; și Stăpânul Lui, îți va cere ceea ce ți-a fost încredințat”⁵².

Prelegerea din *Cateheza a V-a* se încheie cu îndemnul de a ține cu evlavie învățăturile primite căci acestea reprezintă Simbolul credinței ce este asemenea cu depunerea de bani la bancă, bani pentru care trebuie să dăm socoteală înaintea lui Dumnezeu⁵³.

II.2.1.2. Metode interrogative**Conversația:**

În *Cateheza a XIII-a*, la capitolul 25 este prezentată următoarea conversație:

„Totuși tu cauți să știi exact la ce oră s-a întunecat soarele. Oare în ceasul al cincilea sau al zecelea?

– Spune-le, prorocule, iudeilor neascultători precis ceasul când se va întuneca soarele!

– «Se va întâmpla, spune profetul Amos, în ziua aceea, zice Domnul Dumnezeu, că soarele va apune la amiază» – într-adevăr,

⁵¹ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a V-a*, cap. 5, p. 73.

⁵² *Ibidem*, cap. 13, p. 79.

⁵³ *Ibidem*.

întuneric s-a făcut din ceasul al șaselea - «și se va întuneca lumina ziua pe pământ» (cf. Amos 8, 9).

- Spune, proorocule, când are să fie timpul acela și ziua aceea?

- «Și voi preface sărbătorile voastre în jale» (cf. Amos 8, 10).

Când s-a săvârșit răstignirea Domnului era timpul azimelor, era sărbătoarea Paștilor.

Profetul adaugă:

- «Și-l voi pune pe el ca plânsul celui iubit, și pe cei împreună cu el ca zi de durere»⁵⁴.

Problematizarea:

În *Cateheza a XIII-a* este prezentată o situație-problemă. „Ai auzit nu demult că la prinderea lui Iisus erau de față unii dintre oamenii arhiereului și că L-au legat înaintea porților cetății. Ți amintești de interpretarea psalmului care arată locul și timpul prinderii: «Spre seară s-au întors și erau flămânzi ca niște câini și au înconjurat cetatea»” (Psalm 58, 7)⁵⁵.

Ascultă și mărturiile *Scripturii* despre cei treizeci de arginți! «Și le voi spune: Dacă este bine înaintea voastră sau dați-mi plata mea, sau nu mi-o dați» (Zaharia 11-12) și celelalte. Alta este plata pe care Mi-o datorați voi pentru că am vindecat orbi și șchiopi, și alta primesc! În loc de mulțumire, necinste; în loc de închinare, ocară!

Vezi cum a văzut *Scriptura* mai dinainte lucrurile? «Și au hotărât plata Mea, treizeci de arginți» (Zaharia 11-12). Cât de limpezi sunt cuvintele profetice. Cât de mare și de nespus, cunoștința Sfântului Duh! N-a spus zece, nici douăzeci de arginți, ci chiar treizeci, atât cât au și fost!

- Dar spune-mi, proorocule, unde se duc acești bani? Oare cel care i-a luat îi ține sau îi dă înapoi? Și după ce îi dă înapoi, unde ajung?»⁵⁶.

În *Cateheza a X-a* avem o întrebare-problemă cine pătimește cu sufletul din pricina păcatelor, are doctor? Sau există contradicție în faptul că Mântuitorul blestemă smochinul neroditor deși nu era vremea roadelor? (Marcu 11, 14)⁵⁷.

⁵⁴ Idem, *Cateheza a XIII-a*, cap. 25, p. 209.

⁵⁵ Idem, *Cateheza a XIII-a*, cap. 9, p. 196.

⁵⁶ *Ibidem*, cap. 10, p. 196.

⁵⁷ *Ibidem*.

II.2.2. Metode de comunicare scrisă

Lectura:

Sfântul Părinte al Ierusalimului îi îndeamnă pe ascultătorii săi să fie permanent pregătiți pentru a primi învățătura, iar pe cititori să se lumineze prin citirea *Catehezelor*.

„Pregătește-ți inima pentru primirea învățăturii, pentru împărtășirea Sfintelor Taine!. Roagă-te mai des, ca Dumnezeu să te învrednicească de tainele nemuritoare! Nu înceta nici ziua, nici noaptea! [...] Îndeletnicește-ți mintea cu învățătura, ca să nu gândească la lucrurile rele!”⁵⁸. Totodată suntem preveniți asupra pericolelor ce vin din partea ereticilor. „[...] Citește cele douăzeci și două de cărți ale acestor tălmăciri; iar cu cele apocrife să nu ai nici o părtașie. Studiază cu râvnă numai aceste cărți, pe care le citim cu încredere în Biserică”⁵⁹. În continuare sunt enumerate cărțile Vechiului Testament și suntem avertizați de faptul că: „Și maniheii au scris Evanghelia după Toma, care, pentru că au împodobit-o cu numirea cea cu bună mireasmă de evanghelie, strică sufletele celor simpli”⁶⁰.

Lectura explicativă:

În cadrul *Catehezei a IV-a* ni se explică faptul că Sfânta Scriptură este insuflată de Duhul Sfânt. Astfel, unul din împărații Egiptului, Ptolomeu Filadelful, fiind interesat de dumnezeieștile Scripturi ale legii și profeților, a adunat cărțile sfinte și le-a dat spre tălmăcire celor șase bărbați, aleși de arhiereul Eleazar, fără ca ei să aibă vreo legătură. Spre surprinderea tuturor, „a strâns la un loc tălmăcirile tuturor, cele făcute în case deosebite, fără să se întâlnească unul cu altul, le-a găsit la fel nu numai în idei, ci și în cuvinte. Aceasta pentru motivul că ceea ce s-a făcut nu stă în iscusința și meșteșugul sofismelor omețești, ci tălmăcirea dumnezeieștilor Scripturi, inspirate de Duhul Sfânt, s-a săvârșit de Duhul Sfânt”⁶¹.

Lectura și interpretarea textului biblic:

Vorbind despre Dumnezeu, Sfântul Chiril ne învață că trebuie să „primim cu evlavie că El este «Tatăl» Unuia-Născut, al Domnului

⁵⁸ Idem, *Procateheza*, cap. 16, p. 16.

⁵⁹ Idem, *Cateheza a IV-a*, cap. 35, p. 67.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 68.

⁶¹ Idem, *Cateheza a IV-a*, cap. 34, pp. 66-67.

nostru Iisus Hristos”⁶². Iudeii admit existența unui singur Dumnezeu, dar nu primesc dogma că Dumnezeu este și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos⁶³.

La obiecția: dacă nu înțelegi ființa dumnezeiască, de ce vorbești despre ea?, Sfântul Părinte răspunde:

„Oare pentru că nu pot să beau întreg fluviu, să nu iau cu măsură nici ceea ce-mi folosește? Oare pentru că nu pot să cuprind soarele cu privirea, să nu văd nici cât este de ajuns pentru trebuința mea? Sau, pentru că nu pot să mănânc toate fructele dintr-o grădină, în care am intrat, vrei să ies cu totul flămând? Laud și slăvesc pe Făcătorul nostru”⁶⁴.

Observarea directă a realității religioase:

Sfântul Chiril, în *Cateheza a VI-a*, ni-L înfățișează pe Dumnezeu Creatorul. „Căci «toate prin El s-au făcut, și fără de El nimic nu s-a făcut» (Ioan 1, 3)”⁶⁵ și ne îndeamnă: «Uită-te mai întâi la soare și după aceea iscodește pe Stăpân”⁶⁶.

Studiul și interpretarea simbolurilor:

Cateheza a XVI-a ne înfățișează simbolul pogorării Duhului Sfânt: „[...] atunci S-a pogorât Duhul la noi. Dar S-a pogorât și mai înainte peste mulți. Căci este scris: «Și Isus Navi s-a umplut de Duhul înțelepciunii, căci Moise și-a pus mâinile peste el». Vezi că pretutindeni, și în Vechiul Testament și în Noul Testament, este același simbol? Pe timpul lui Moise, Duhul se da prin punerea mâinilor; și Petru tot prin punerea mâinilor da Duhul (Faptele Apostolilor 8, 17)”⁶⁷.

În cadrul orelor de religie această metodă se poate utiliza când conținutul lecției cuprinde semne, minuni și alte acțiuni cu valoare simbolică. Poate fi folosită în cadrul lecțiilor cu caracter liturgic. Astfel, Sfântul Chiril al Ierusalimului prezintă Sfânta Liturghie care reprezintă centrul cultului divin public ce simbolizează viața și

⁶² Idem, *Cateheza a VII-a*, cap. 1, p. 104.

⁶³ *Ibidem*, cap. 2, p. 104.

⁶⁴ Idem, *Cateheza a VI-a*, cap. 5, p. 83.

⁶⁵ *Ibidem*, cap. 9, p. 86.

⁶⁶ *Ibidem*, cap. 4, p. 82

⁶⁷ Idem, *Cateheza a XVI-a*, cap. 26, p. 289.

activitatea Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Pâinea și vinul reprezintă Trupul și Sângele Domnului.

Stăruința Sfântului Chiril pentru dovedirea realității prezenței Trupului și Sângelui Mântuitorului în pâinea și vinul de după prefacere este înfățișată în cuvintele: „Că Domnul nostru Iisus Hristos în noaptea în care a fost vândut, luând pâine și mulțumind, a frânt-o și a dat-o ucenicilor Săi zicând: Luați, mâncați, acesta este trupul Meu. Și luând paharul și mulțumind, a zis: Luați, beți, acesta este sângele Meu”⁶⁸. Așadar, „Cine se va îndoi vreodată să spună că nu este sângele Lui, odată ce El Însuși a întărit și a spus: «Acesta este sângele Meu»?”⁶⁹.

Dacă cineva va îndrăzni să se îndoiască de realitatea prefacerii pâinii și a vinului în trupul și Sângele Domnului, va trebui să se gândească la minunea din Cana Galileii – spune Sfântul Chiril în *Cateheza a IV-a mistagogică*: „Altă dată, Hristos în Cana Galileii a prefăcut la un semn al Său apa în vin. Nu este oare vrednică de credință și prefacerea vinului în sânge?”⁷⁰.

Afirmând cu tărie realitatea prefacerii euharistice, Sfântul Chiril îndeamnă stăruitor pe cei ce se apropie de această Sfântă Taină ca nu cumva să se lipsească de darurile ei negrăite: „[...] întărește-ți inima și veselește-ți fața sufletului tău”⁷¹.

În haina albă pe care o îmbrăcau la botez, luminații umblau toată săptămâna luminată, semn al dezbrăcării de omul cel vechi și îmbrăcării în cel nou.

Deseori este folosită icoana ca material instructiv pentru a fi explicate simbolurile folosite în aceste reprezentări: simbolistica locului, a poziției, a feței și atitudinii persoanelor; semnificația arhitecturii, a structurilor și a culorilor.

Cateheza a V-a mistagogică prezintă mâinile ca fiind simbolul faptelor noastre. „Și pentru că mâinile sunt simbolul faptelor noastre, este lămurit că prin spălarea mâinilor facem aluzie la curăția și neprihănirea faptelor noastre”⁷², iar spălarea mâinilor înseamnă că

⁶⁸ Idem, *Cateheza a IV-a mistagogică*, cap. 1, p. 355.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*, cap. 2, p. 355.

⁷¹ *Ibidem*, cap. 9, p. 358.

⁷² Idem, *Cateheza a V-a mistagogică*, cap. 2, p. 359.

suntem curați de păcate. «Spăla-voi întru cele nevinovate mâinile mele și voi înconjura jertfelnicul Tău, Doamne» (Psalm 25, 6)''⁷³.

Exemplul:

Sfântul Chiril al Ierusalimului ne prezintă exemple la tot pasul.

„Îți dau exemple de căderi, ca să nu cazi și tu. Aceste căderi s-au întâmplat acelor oameni cu un oarecare rost și s-au consemnat în scris pentru învățătura acelor care până astăzi se apropie de botez. Să nu găsească cineva dintre voi care să pună la încercare harul! Să nu răsară cumva vreo rădăcină amară și să producă tulburare''⁷⁴.

Un model de viață este prezentat din timpul lui Noe. „Acum am nevoie să dau ca exemplu corabia lui Noe, în care Noe, fiii lui, femeia sa și femeile fiilor lui. Cu toate că era o singură corabie și ușa era închisă, totuși cele dinlăuntrul corabiei se aflau într-o desăvârșită ordine''⁷⁵.

Sfântul Părinte ne dă exemple ale unor persoane ce au fost iertate de Dumnezeu, pentru că s-au pocăit: Aaron, David, Manase, Ieroboam, Nabucodonosor și ne îndeamnă să le urmăm exemplul.

„Ieroboam stătea la jertfelnic ca să jertfească idolilor. Mâna i s-a uscat pentru că a poruncit să prindă pe profetul care-l mustrase. Când însă a cunoscut, prin încercarea ce o suferise, puterea profetului din fața sa, zise: «Roagă-te pentru mine înaintea Domnului Dumnezeului tău!» (cf. III Regi 13, 6). Și pentru aceste cuvinte mâna lui a ajuns în starea de mai înainte''⁷⁶.

Rugăciunea:

Sfântul Chiril explică în *Cateheza a V-a mistagogică* folosul rugăciunii. El vorbește despre rugăciunea de mulțumire și laudă adresate către Dumnezeu, dar nu-i uită nici pe cei adormiți, pomenindu-i pe patriarhi, apostoli și mucenici, continuând cu Sfinții Părinți și episcopi și cu toți cei adormiți înainte de noi.

Începând cu capitolul II, rostește rugăciunea *Tată nostru* și explică pe înțelesul tuturor folosul său. „Iubirea de oameni a lui Dumnezeu este atât de mare încât celor se s-au depărtat de El și au

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Idem, Procateheza*, cap. 2, p. 6.

⁷⁵ *Ibidem*, cap. 14, p. 14.

⁷⁶ *Idem, Cateheza a II-a*, cap. 14, p. 33.

făcut păcate mari să le permită să-L numească Tată. «Tatăl nostru Care ești în ceruri» (Matei 6, 5-11). Prin «ceruri» pot să se înțeleagă și cei ce poartă chipul celui ceresc (I Corinteni 15, 49), în care locuiește și umblă Dumnezeu (II Corinteni 6, 16). De ce zicem «Sfințească-se numele Tău»? Cum adică, Dumnezeu nu este sfânt? Dumnezeu este sfânt din fire⁷⁷. Nici nu îndrăznim a cere să se sfințească prin rugăciunile noastre, ci doar recunoaștem și mărturisim sfințenia Lui, pe de o parte, iar pe de alta, dorim ca numele Său să se sfințească în noi, în viața noastră. Altfel spus: să ne împărtășim de sfințenia Lui, prin alungarea păcatului și practicarea virtuților. Căci spune Sfântul Maxim Mărturisitorul⁷⁸: „Sfințim numele Tatălui nostru cel după har, Carele este în ceruri, omorând pofta pământească și curățindu-ne de patimiple aducătoare de stricăciune”.

Așadar, expresia „Sfințească-se” are înțeles de „preamărească-se de către toți oamenii și de către toată făptura”, spune Sfântul Ioan Gură de Aur⁷⁹.

Prin cuvintele „Vie împărăția Ta!” ne rugăm „să vină” și pe pământ armonia vieții cerești, inclusiv în familiile și în sufletele noastre. În mod greșit întâlnim expresia „fie împărăția Ta”, ca și cum această împărăție n-ar exista⁸⁰. Apoi, Sfântul Chiril al Ierusalimului prezintă modul în care îngerii lui Dumnezeu îndeplinesc voia Sa și ne îndeamnă să spunem cu tărie „Facă-se voia Ta precum în cer așa și pe pământ”, ca voia lui Dumnezeu să se împlinească și de către noi pe pământ asemeni îngerilor din ceruri⁸¹.

Capitolul 15 lămurește folosul pâinii noastre cea spre ființă. Prin cuvântul „spre ființă” înțelegem ceea ce este rânduit spre ființarea sufletului. Această pâine se răspândește în toată ființa spre folosul trupului și al sufletului⁸². Uneori este folosită și expresia „pâinea

⁷⁷ Idem, *Cateheza a V-a mistagogică*, cap. 12, p. 363.

⁷⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, în *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți – lumina și desăvârșirea*, II, traducere, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 263.

⁷⁹ Omilia *Poarta strâmtă în Învățătură de credință creștină ortodoxă*, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și cu binecuvântarea și purtarea de grijă ale Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 2000, p. 228.

⁸⁰ cf. Pr. prof. dr. Vasile Gordon, *Introducere în Catehetica Ortodoxă. Cateheză „Despre rugăciunea Tatăl nostru”*, Editura Sofia, București, 2004, pp. 220-224.

⁸¹ cf. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a V-a mistagogică*, cap. 14, p. 363.

⁸² cf. *Ibidem*, cap. 15, p. 363.

noastră cea de toate zilele”, aceasta reproducând varianta latină *panem nostrum cotidianum*, ambele variante sugerând ideea de hrană zilnică, atât materială, cât și spirituală⁸³.

Treptat, Sfântul Chiril ne prezintă gravitatea păcatelor săvârșite de noi și ne îndeamnă la iertare: „Și ne iartă nouă greșalele noastre precum și noi iertăm greșiților noștri”. Prin aceste cuvinte facem un soi de învoială cu Dumnezeu, rugându-L să ne ierte – în măsura în care și noi iertăm pe cei ce ne-au greșit. Astfel, știind ce primim în locul iertării noastre nu zăbovim al ierta pe cel de lângă noi. Totodată suntem atenționați să nu zăvorâm iertarea de la Dumnezeu prin neiertarea celor ce au făcut păcate neînsemnate, a unor păcate foarte grele⁸⁴.

Cererea de a nu fi duși în ispită face referire la ispitele ce ne-ar transforma în prăzi pentru cel-rău. De aceea vine completarea „ci ne izbăvește de cel viclean” pentru a fi ajutați să evităm răul și să nu-l provocăm pe diavol⁸⁵.

La sfârșitul rugăciunii spunem „Amin”, vrând să-L rugăm pe Dumnezeu să se întâmple așa, așa să fie. Înțelegerea corectă a rugăciunii *Tatăl nostru* este primul pas spre a înțelege corect cultul divin, dar aceasta trebuie însoțită și de fapte bune, altfel rămâne un simplu exercițiu verbal sau al minții⁸⁶.

Meditația religioasă:

Sfântul Chiril ne pune să reflectăm asupra cuvintelor din *Cateheza a XVIII-a* „Biserica sobornicească [...] mai înainte, în timpul persecuțiilor și al necazurilor, a încununat pe sfinții mucenici cu cununi felurite și cu multe flori ale răbdării, iar acum, în timpuri de pace, prin harul lui Dumnezeu, este cinstită așa cum se cuvine de împărați, de înalții demnitari și de tot felul și neamul de oameni”⁸⁷. Și *Cateheza a V-a* ne prezintă folosul rugăciunilor făcute pentru alții. „Vrei să vezi mai bine că unii sunt mântuiți prin credința altora? Lazăr a murit. Au trecut o zi, două, trei, iar putreziciunea îi păștea trupul. Era cu neputință ca un mort de patru zile să mai creadă și

⁸³ cf. Pr. prof. dr. Vasile Gordon, *op. cit.*, p. 222.

⁸⁴ cf. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a V-a mistagogică*, cap. 14, p. 364.

⁸⁵ Idem, *Cateheza a V-a mistagogică*, cap. 18, p. 365.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Idem, *Cateheza a XVIII-a*, cap. 27, p. 336.

să mai roage pentru el pe izbăvitor? Dar ceea ce lipsea celui mort, aceea au plinit surorile lui bune”⁸⁸.

Deprinderile morale:

Sfântul Chiril ne învață să păzim credința. „Dacă vom păzi aceeaș credință, nu vom fi osândiți și ne vom împodobi cu tot felul de virtuți”⁸⁹ și „Dacă cinstim pe Tatăl nostru cel ceresc, să cinstim și pe părinții noștri trupești”⁹⁰.

Educația religioasă trebuie să urmărească formarea acestor deprinderi morale prin întărirea voinței „ca să le iubească și să le practice, după harul lui în ele”⁹¹.

Sfântul Chiril aprobă și recomandă pocăința, săvârșirea faptelor bune și rugăciunea însă dezaproabă învățăturile greșite. „Nici unul dintre voi să nu fie Simon! Să nu fie nici fățarnicie, nici iscodire a celor ce se fac!”⁹².

Dezaprobara este modalitatea prin care profesorul consemnează că faptele, conduita și atitudinea morală a elevilor nu sunt corespunzătoare în raport cu morala creștină. Formele pe care le poate lua dezaprobara sunt: dezacordul, observația, avertismentul sau sancțiunea. Toate măsurile acestea pot avea efecte pozitive dar și negative. De aceea este nevoie de mult tact în modelarea elevilor. Deși este greu, se vor găsi căile de îndreptare pentru fiecare având grijă să nu-l îndepărtăm de Biserică.

Cultul divin:

Cultul divin ortodox influențează puternic formarea personalității creștine. În Sfintele slujbe ni se prezintă intuitiv toate momentele mai însemnate legate de venirea Mântuitorului, întreaga Sa viață, Jertfa pe Sfânta Cruce pentru mântuirea noastră și înălțarea Sa la cer.

Centrul cultului divin este Sfânta Liturghie. Pe lângă aceasta, cultul divin ortodox cuprinde cele șapte laude bisericești, rânduilele

⁸⁸ Idem, *Cateheza a V-a*, cap. 9, p. 75.

⁸⁹ *Ibidem*, cap. 7, p. 74.

⁹⁰ Idem, *Cateheza a VII-a*, cap. 15, p. 112.

⁹¹ Sfântul Nicodim Aghioritul, *Deprinderi duhovnicești*, Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba-Iulia, 1995, p. 9.

⁹² Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Procateheza*, cap. 4, p. 8.

celor șapte Sfinte Taine și ale ierurgiilor. În cadrul cultului, lectura biblică și cântarea religioasă are un rol deosebit de important.

Sfântul Chiril prezintă Tainele inițierii: Botezul, Mirungerea și Sfânta Euharistie.

Sfânta Liturghie:

Este cea mai înaltă formă de viață religioasă și de cunoaștere a realității religioase. Valoarea educativă a Sfintei Liturghii constă în faptul că aici este prezent în mod real Mântuitorul nostru Iisus Hristos și ni se descoperă viața, moartea și mai ales biruința Sa asupra morții prin care s-a restabilit legătura dintre Dumnezeu și om.

Prin Sfânta Liturghie se transmit cunoștințe religioase, începând cu binecuvântarea mare, ce exprimă credința în Dumnezeu preamărit în Sfânta Treime și până la sfârșitul Sfintei Liturghii, timp în care credinciosul are posibilitatea să parcurgă adevărurile fundamentale de credință. Tot aici se dezvoltă sentimentul iubirii față de Dumnezeu și față de ceilalți, vii sau adormiți.

Participând la această înălțătoare slujbă, elevii își dezvoltă memoria, atenția, voința, dar și sentimente superioare, cum este iubirea. Un rol deosebit îl are și cântarea în comun care ne crează impresia că suntem alături de îngerii ce înconjoară Tronul ceresc. În *Cateheza a V-a mistagogică*, așa cum am arătat, este prezentat rolul important al acestei Sfinte slujbe.

Concluzii

Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului constituie atât un mijloc de cunoaștere a adevărilor de credință, dar mai ales metoda cu ajutorul căreia aceste adevăruri pot fi împărtășite creștinilor. Prima notă ce caracterizează această metodă este reprezentată de însușirea Cuvântului Domnului Hristos Care a spus despre Sine: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14, 6) și „Fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru cel ceresc desăvârșit este” (Matei 5, 49)⁹³.

Ca un bun cunoscător al sufletelor, Sfântul Părinte se adresează cu mult tact spre a fi înțeles de cele două categorii de auditori: cei care se pregăteau pentru luminare, adică pentru primirea Sfântului

⁹³ cf. Carmen-Maria Bolocan, *Catehetica și Didactica Religiei – interferențe și deosebiri*, Editura Performantica, Iași, 2005, pp. 257-258.

Botez, și cei botezați, care din punct de vedere duhovnicesc erau bine pregătiți. Scopul final este ca toți ascultătorii să ajungă la desăvârșire, iar aceasta reprezintă o virtute ce nu se poate obține decât prin conlucrarea harului dumnezeiesc cu efortul omenesc. De aceea sunt așezate la îndemâna tuturor toate cele necesare atingerii acestui țel: „Închipuiește-ți catehizarea ca pe o casă: Dacă nu vom săpa adânc pământul și nu vom pune temelie [...]. Trebuie să punem, după regulă, piatră pe piatră, să cadă muchie pe muchie [...]"⁹⁴.

O altă caracteristică a metodei specifice Sfântului Chiril este aceea că el încearcă și reușește să formeze prin catehizare o concepție creștină despre lume și viață, dar și un univers de gândire creștin. În completarea acestei caracteristici vine cultul divin, în cadrul căruia Sfântul Chiril încearcă să fie înțeles, simțit și trăit universul de gândire creștină. Dar cum desăvârșirea nu poate fi obținută atât de ușor, catehizarea continuă cu alte elemente specifice cum ar fi: pocăința, rugăciunea și meditația împreună cu Sfânta Scriptură care este invocată la tot pasul în urcușul acesta spre atingerea desăvârșirii⁹⁵.

Sădirea, îngrijirea și altoirea pomilor, ridicarea unei case și creșterea copiilor în frică de Dumnezeu au fost și sunt acțiuni care-l onorează pe om, ca bun cetățean. Cea mai mare realizare a unui catehet este să așeze viața pe temelia lui Hristos, pentru a purta războiul Domnului și a birui puterea celui rău.

„Ai mulți dușmani, dar și multe săgeți! Contra multora trebuie să-ți îndrepti sulita. Ai nevoie să înveți cum să arunci cu sulita în elin, cum să te lupți cu ereticul, cu iudeul și samarineanul. Armele sunt pregătite, iar sabia Duhului, cu totul pregătită. Dar trebuie să întinzi și mâna dreaptă cu bună intenție, ca să porți războiul Domnului, ca să birui puterile cele potrivnice, ca să ajungi nebiruit de nici un atac eretic”⁹⁶.

Pentru a face față încercărilor vieții este necesar să fim mereu pregătiți. Pregătirea aceasta se face permanent, în mod gradat, spre folosul sufletesc. Îndemnul Sfântului Părinte este de a ne îmbogăți cu cele de trebuință și nu cu cele spre pierzare. „Nu te mai interesa deci de lucruri nefolositoare! Nu te interesa ce s-a întâmplat în

⁹⁴ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Procateheza*, p. 12.

⁹⁵ cf. Carmen-Maria Bolocan, *Catehetica...*, p. 258.

⁹⁶ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Procateheza*, cap. 10, p. 11.

oraș, nici ce s-a întâmplat la țară, nici ce a făcut împăratul, nici ce a făcut episcopul, nici ce a făcut preotul! Caută la înălțime!”⁹⁷.

Și în trecut, ca și astăzi, pocăința sinceră este prima treaptă spre mântuire. Pentru a înțelege cât mai bine importanța pocăinței, Sfântul Chiril prezintă exemple de persoane ce au regretat păcatele săvârșite și au primit iertarea de la Dumnezeu pentru că au avut nădejde.

„Uită-te, femeie, la Raav și așteaptă și tu mântuirea! Dacă femeia care a făcut desfrânare pe față și în public s-a mântuit prin pocăință, oare femeia care a făcut o dată desfrânare, înainte de a primi harul, nu se mântuie prin pocăință și post? Caută cum s-a mântuit aceea! Raav a spus numai aceste cuvinte: «Dumnezeul vostru», căci n-a îndrăznit, din pricina desfrânării, să-L numească Dumnezeuul ei”⁹⁸.

Pentru a sublinia importanța pocăinței și a rugăciunii, Sfântul Chiril arată că și rugăciunile făcute pentru alții sunt ascultate de Părintele ceresc. „Însuși Moise spune: «Încă și pe Aaron S-a mâniat Domnul. Și m-am rugat pentru el, spune Moise, și Dumnezeu l-a iertat» (Deuteronom 9, 20). Moise rugându-se pentru arhiereul care a păcătuit, a înduplecat pe Domnul”⁹⁹.

Urmând exemplul Mântuitorului, creștinii se roagă unii pentru alții, pentru cei vii, pentru cei adormiți, pentru cei ce se află în fruntea țării, dar nu-i uită nici pe cei ce sunt în necazuri și nevoi știind cât de mare este iubirea lui Dumnezeu față de lume.

La fel ca în trecut, și astăzi importanța cinstirii părinților este o responsabilitate a fiecărei persoane întrucât „prin ea se răsplătesc ostenele celor ce ne-au dat viață”¹⁰⁰. Iar astăzi, mai mult ca oricând, mii de părinți așteaptă cu timp și fără timp întâlnirea cu cei cărora le-au dat viață. Sfântul Chiril amintește în *Catehezele* sale de porunca dată de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai: „Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, ca să-ți fie bine și să trăiești mulți ani pe pământ” (Ieșire 20-24) și adaugă: „Fiilor, ascultați de părinții voștri în toate, căci acest lucru este bineplăcut Domnului”¹⁰¹.

⁹⁷ *Ibidem*, cap. 13, p. 13.

⁹⁸ *Idem*, *Cateheza a II-a*, cap. 9, p. 29.

⁹⁹ *Ibidem*, cap. 10, p. 29.

¹⁰⁰ *Idem*, *Cateheza a VII-a*, p. 113.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 112-113.

„Prima virtute a creștinilor este de a cinsti pe părinți, a răsplăti ostenele celor care ne-au dat viața și a le da după putere cele trebuincioase tihnei lor. [...] Dacă se vor bucura de tihna pe care le-o dăm, ne vor întări cu binecuvântările”¹⁰².

Creștinii ortodocși sunt chemați să cunoască cuvântul Sfintei Scripturi și să-l împlinească. Să știe ce cred și mai ales de ce cred. Astfel, urmând învățăturile Sfintei Scripturi, să obțină mântuirea.

¹⁰² *Ibidem.*

Cristalizarea modelului cultural și social creștin: de la un nou înțeles al filosofiei la apariția ideologiei în Bizanț

Dan CHIȚOIU

De la constituirea sa, Bizanțul s-a văzut pus în fața unor necesare clarificări, fără de care buna funcționare a noii societăți era periclitată. Începând cu Constantin, în secolul IV, și până în veacul lui Iustinian, se remarcă un progres în formularea textuală a raporturilor între puterea seculară și cea atemporală. Noul imperiu se declara de la bun început ca unul creștin, ori principala sarcină a legiuitorilor era aducerea acestui nou spirit în toate articulațiile funcționării noului Stat. Interesant de remarcat este felul în care cei care au creat profilul noii organizări s-au raportat la propria moștenire, cea romană. Așa cum afirmă Averil Cameron în *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, discursul creștin s-a conturat mai puțin pe calea noutății revoluționare și mai mult pornindu-se de la ceea ce era cunoscut, mergând de la ce era mai cunoscut către ceea ce era mai puțin cunoscut. Este o situație de ansamblu oglindită de textualitatea bizantină, fapt bine ilustrat de retorica practică în acest interval. Așa cum precizează Cameron, „That was certainly the case in the fourth century, when the social and political conditions, at least in the cities, began to be genuinely supportive of Christian advancement in ways not open before. But how different was the situation in the early centuries? We have less direct evidence about the transmission of Christian ideas in the second and third centuries, and much of what we think we know depends on partial testimony. But it would be surprising if Christians really distanced themselves from pagans as much as they sometimes claimed”¹. În legătură cu această situație putem observa

¹ Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire, The Development of Christian Discourse*, University of California Press Berkeley, 1991, p. 25.

subtilitatea unei soluții politice, de întreg model social în genere. Împărații creștini ai noului Imperiu roman de Răsărit au vrut cu tot dinadinsul ca acest imperiu să fie o cât mai fidelă reprezentare a spiritului noi credințe, însă asta nu a însemnat o ruptură bruscă din punct de vedere formal cu cutumele și normele trecutului. Cheia a stat într-o modificare de *spirit* și nu a formei, o schimbare a orientării pe care organizarea socială trebuia să o dobândească. O analiză de fond demonstrează că, dacă ideologia puterii imperiale este de origine romană, ea a fost aprofundată și reformulată sub impactul puternicilor curente creștine și eleniste care încep să își facă manifestă influența în lumea Antichității târzii². Este aici o hermeneutică ce își găsește sursele în deciziile primare și esențiale pe care Părinții Bisericii ai veacului IV după Hristos le-au luat în raportarea la cultura elenistă, fundalul cultural în care s-au făcut precizările dogmatice ale creștinismului.

În contextul apariției primelor erezii, care încep cu cea a lui Arie, trebuiau formulate discursiv anumite aspecte ale doctrinei creștine care țineau până atunci de experiența practică a învățaturii evanghelice. Terenul pe care au venit aceste formulări a fost cel al culturii grecești târzii, al unui elenism dominat de filosofia neoplatonică. O filosofie care avea un profil diferit de cel ce caracteriza gândirea filosofică a antichității, întrucât temele sale se apropiau foarte mult nu numai de ceea ce se înțelege prin spiritualitate, dar și de o formă radicală de religie, mistică. Filosofia elenistă nu mai era preocupată de explicarea lumii, de a da socoteală despre fundamentele realității, ci de realizarea unirii, sau mai bine spus a re-unirii în Existența supremă, Unul. Desigur, scopul filosofării era altul, ținând în special de interesele unei *practici* și mai puțin de o justificare teoretică. În acest mediu al neoplatonismului termenii filosofiei grecești primesc nuanțări noi, pentru că ei trebuiau să surprindă cât mai adecvat experiența interioară a minții care se părăsește și se depășește pe sine în unirea extatică cu Unul. *Extazul* era socotit acum a fi experiența supremă, și terminologia neoplatonică își găsește rosturile în jurul acestei noțiuni. Și totuși continuau să funcționeze și accepțiunile originare ale termenilor filosofici, astfel că de multe ori în același text același termen putea să fie folosit sub mai multe semnificații.

² Michael McCormick, „Emperors”, in *The Byzantines*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997, p. 239.

Spiritul Evangheliei era altul, pentru că se situa pe o diferență fundamentală față de doctrina neoplatoniciană. Dacă pentru Plotin mintea este co-naturală Unului și astfel poate ajunge la contemplarea Acestuia ca și la unirea cu El, în perspectiva Evangheliei între Dumnezeu și om, între Dumnezeu și creația Sa în genere există o diferență radicală, cea între *creat* și *necreat*³. Această diferență implică consecințe importante asupra înțelegerii naturii experienței ultime în cele două orizonturi spirituale, pentru creștinism nefiind cu puțință minții să se urce prin propria capacitate la contemplarea divinității. De aceea trebuia luată o decizie dificilă în ceea ce privește calea de exprimarea a experienței creștine în cuvinte, pentru că vocabularul cel mai la îndemână pentru asta, cel neoplatonician, era centrat pe o altă înțelegere a rosturilor experienței mistice. Soluția pe care Grigorie de Nyssa sau Vasile cel Mare o oferă în veacul IV a fost una de finețe și subtilitate și în același timp una cu eficacitate practică: resemnificarea terminologiei filosofice nu prin adăugarea unei noi dimensiuni conceptuale, ci prin utilizarea acesteia ca semn al unei realități neîncadrabile, dincolo de conceptuabil. Se crea o necesară punte de înțelegere cu mentalitatea epocii și în același timp se atrăgea atenția asupra diferenței, schimbarea devenind vizibilă de modul în care termenii erau puși în lucru în text. Oricum, terminologia filosofică a gândirii clasice grecești se dovedea a fi cea mai aptă pentru o asemenea mutație. Atunci când a apărut filosofia ca reflecție rațională aspra realității, modul de a exprima o asemenea înțelegere a presupus o modificare radicală a folosinței cuvintelor, smulse de la uzanța lor din limba naturală. Cuvintele au fost „fasonate” în așa fel încât să își restrângă aria de semnificație, să câștige precizie, și în același timp să poată descrie ceva ce nu este în câmpul simțurilor, ceva dincolo de sensibil. Acest act este definibil sub numele de *conceptualizare*, atunci când cuvintele stau sub o înțelegere și descriere precizată, limitată și definibilă. Evoluția filosofiei în perioada clasică și târzie a însemnat o continuă re-dimensionare a cuvintelor, fiecare din doctrinele filosofice majore operând mutații în semnificațiile pe care le primeau termenii folosiți în orizontul filosofic anterior. Această elasticitate a termenilor era favorabilă unei răsturnări

³ Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, Editura Bizantină, București, 1997, p. 124.

spectaculoase, precum cea operată de patristică. Părinții Capadocieni au fost frământați de întrebarea cum este cu putință să precizezi diferența între ce omul ar putea concepe rațional și ceea ce este mai presus de simțuri și rațiune. Cel mai potrivit s-a dovedit a fi folosite cuvintele ce au dobândit o maximă formă de folosire neproprie, conceptuală, însă iarăși la modul nepropriu, simbolic. Doar că ceea ce trebuia să desemneze *conceptuabilul* desemna acum *taina*. (Nu o dată interpreții moderni nu au știut cum să încadreze această noțiune fundamentală a ethosului creștin răsăritean, asimilând-o cu ceea ce este transcendent, inaccesibil sau misterios. Ori taina, în forma celor șapte Taine ale Bisericii, ori a experienței pe care fiecare trăitor creștin o face în mod personal, are și un caracter cognoscibil, ce ține de rațional și raționabil. Dacă nu poate fi vreodată exprimată și înțeleasă, mereu există o măsură a exprimării a ceva ce îi este propriu, ce o marchează. Acest joc paradoxal al înfățișării și ascunderii este o spirală neconținută ce îmbogățește mereu experiența trăitorului. Trebuie deci să se exprime ceva în legătură cu taina și acest lucru este făcut din dubla atitudine a conștiinței că pe de o parte se poate spune mereu mai mult despre înfățișările tainei, dar că niciodată nu va putea fi epuizat înțelesul acesteia).

A vorbi despre ceea ce este de nespus, a exprima inexprimabilul, aceasta era sarcina limbajului pe care trebuiau să îl pună în lucru gânditorii primei formulări a dogmei creștine. Căci cum este cu putință, de pildă, a vorbi de diferența între natura dumnezeiască și persoanele Sfintei Treimi? S-a petrecut un proces ce a scăpat interpretării mai vechi, cea care căuta doar nivelul conceptual în filosofie, anume folosirea într-un mod paradoxal a termenilor filosofiei grecești, care deși formal aveau încărcătura primită în exercițiul filosofic, în intenție desemnau o realitate ce putea fi cel mult indicată prin ei. Cuvântul primește în mod esențial rolul de *semn*, părăsindu-și calitatea de *concept*. Vladimir Lossky este cel ce are meritul sesizării acestei diferențe ce marchează modul în care s-a putut face filosofie în tradiția răsăriteană⁴. Discursul filosofic primește un nou rol. Acela de investigație, de descoperire a adevărului prin exersarea rațiunii – care a avut excepționale rezultate în tradiția greacă – a fost părăsit.

⁴ Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 109.

Trebuie însă subliniat că noua spiritualitate nu s-a impus printr-o ruptură și ca o ruptură, ci s-a plecat de la ceea ce era familiar și cunoscut către ce era nou și era neîncadrabil în schemele explicative ale momentului. Această modalitate de punere în expresie culturală a spiritului și literei noului *credo* a s-a dovedit a fi o trăsătură comună a evoluțiilor secolului IV și a celor care au urmat în noul imperiu. Presupoziția centrală care era la originea unei astfel de soluții a fost cu siguranță precizarea unei atitudini față de moștenirea clasică greacă, care acum primea numele de *păgână*. Atitudinea aceasta își găsea originea în două tipuri de recuperare a moștenirii clasice. În veacul trei după Hristos unii apologeți, între care în primul rând poate fi citat Iustin Martirul, au afirmat că marii filosofi ai epocii clasice – Platon dar și alții precum Heraclit sau Socrate – au fost sub inspirația Logos-ului, însă același Logos Care S-a întrupat în vremea lui Pontiu Pilat și Care a avut numele de Iisus. De aceea nu poate fi vorba de o respingere în bloc a filosofiei de până atunci, dar nici o acceptare a doctrinelor filosofice ca atare. Această raportare la gândirea clasică a produs un tip de textualitate oarecum neobișnuit pentru interpretul modern, căci nu găsim o manieră sistematică de prezentare sau interpretarea unei filosofii sau alteia. Ceea ce ar descrie cel mai bine relația bizantinului cu filosofii antichității este maniera de compoziție a *Stromatelor* lui Clement Alexandrinul. Eclectismul dovedit de alcătuirea acestei timpurii lucrări este semnul rolului atribuit de bizantinul de mai târziu filosofiei clasice. Nu interesa descoperirea în într-o cât mai autentică măsură a conținuturilor filosofiei lui Platon sau Aristotel, cât folosirea unor concepte și teme utile în adâncirea înțeleșurilor doctrinei creștine. Nu este aici un dispreț al gândului anticilor, ci presupoziția că fiecare au avut o scânteiere, o inspirație divină, dar numai în parte, și niciunul din ei nu a avut întreaga revelație. De aceea bizantinul citea în mod selectiv pe filosoful grec. Iar această selecție ținea de cele mai multe ori, de accentele pe care cititorul dorea să le descopere în text. Respectul pentru clasicismul grec era oricum enorm, fapt dovedit de adoptarea atât a terminologiei filosofice grecești, cât și a stilului pe care îl aveau cele mai bune piese a literaturii clasice. Cel mai elocvent exemplu este aparenta suprapunere din punct de vedere al terminologiei și manierei de expresie între neoplatonism și platonismul creștin⁵.

⁵ Stanley Jaki, *The Road of Science and the Ways of God*, Gifford Lectures at Edinburgh, 1974/76, University of Chicago Press, Chicago, 1978, p. 47.

Este bine cunoscută controversa exegeților moderni asupra caracterizării operei lui Dionisie Areopagitul, dacă acesta este un creștin platonizant ori un neoplatonic sub haină creștină. Dacă însă se delimitează cu acuratețe intenția sub care stau scrierile areopagite, discuția își pierde sensul.

O a doua cale de recuperare a moștenirii clasice este ilustrată de distincția între *esoterike* și *exoterike* în exercițiul filosofic, adică între *filosofia exterioară* și *filosofia interioară*⁶. Prin filosofia exterioară se înțelegea filosofia antică greacă și filosofia păgână din primele secole creștine. Ceea ce interesa pe bizantin din învățarea și exercițiul acestei tradiții filosofice necreștine era instruirea minții în gândirea corectă și nuanțată. Accentul era pe *cum* și nu pe *ce*. Mult mai complexă era însă înțelegerea filosofiei interioare. Acesta putea să însemne, pe de o parte, învățătura creștină ca și corp de doctrine, idei, metode transmise oral sau în scris. Este filosofie pentru că în aceste învățături se revelează Înțelepciunea însăși, Logosul cel veșnic, Care a luat trup. În alt sens se desemna învățătura creștină trăită în general. Pe acest nivel este evidentă accentuarea sensului practic al filosofiei, ca aplicare a virtuților creștine la modul personal. Această trăire a doctrinei creștine poartă numele de filosofie pentru că împlinirea poruncilor are mereu un caracter irepetabil deși comun în spirit. Este de ajuns să se menționeze cazul stâlpnicilor. Mai erau desemnate sub numele de filosofie anumite forme particulare de practică spirituală, în special liniștea interioară și nevoința interioară. Acest înțeles devine tot mai important începând cu secolul XIII, atunci când isihasmul devine o temă spirituală și culturală majoră. Filosofie mai însemna pur și simplu iubirea de Dumnezeu. Dar un alt sens al folosirii termenului era și cel legat de desemnarea vieții și principiilor monastice sau anahoretice. Vedem că înțelesurile filosofiei interioare sunt nu numai complexe dar și mereu nuanțabile. Ele nu pot fi încadrate de nici o încercare formală de definire, și mai mult decât atât, se pot adăuga oricând noi înțelesuri. Cu siguranță cultura, ca preocupare ce ține de „învățătura din afară” a jucat aproape întotdeauna un rol important în expresia spiritualității bizantine însă, așa cum preciza Steven Runciman, rolul ce îi era atribuit este

⁶ Constantine Cavarnos, *Byzantine Thought and Art*, Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, Massachusetts, 1968, p. 15.

de a te învăța *cum* să gândești, nu *ce* să gândești⁷. De altfel, trebuie remarcat că distincția pe care Runciman o consideră revelatoare pentru interpretarea căilor pe care cultura bizantină și-a croit făgașul, între „înțelepciunea din afară” și „înțelepciunea dinăuntru”, este extrem de complexă și are multiple nuanțe. Distincția o întâlnim nu doar în textele autorilor bizantini aparținând unor epoci diferite, dar și în modul în care a fost structurat învățământul la toate treptele. Această distincție între două feluri de înțelepciune nu implică schițarea unei rupturi și incompatibilități între ele, ci avertismentul că roadele înțelepciunii câștigate prin „învățătura din afară” nu sunt nicidecum suficiente.

În orice caz, începând cu veacul IV după Hristos, filosofia și filosofarea capătă altă identitate și îndeplinesc alte sarcini decât până atunci. Începând cu această epocă începe să țină de domeniul evidenței că folosirea conceptuală a termenilor mai degrabă ar fi blocat accesul la ceea ce trebuia în mod esențial să vizeze orice exprimare: prezentarea propriului unei experiențe spirituale. Nu putea fi vorba decât de rolul de semn pentru cuvinte, căci nici o expresie a gândirii umane nu putea sta sub pretenția indicării ca atare unei realități ce era înțeleasă ca inefabilă și paradoxală. Un termen nu poate să descrie, el poate doar să indice. S-a instituit pe această cale o delicată dialectică a relației între trăire și expresia discursivă. Nu se mai resimțea nevoia unei speculații conceptuale care să fie preocupată de o continuă redefinire a termenilor (este desigur vorba de termenii ultimi, de cuvintele care descriu ceea ce era mai presus de creatural), căci nu era nimic de definit. O modificare a cuvintelor filosofiei pe cale speculativă ar fi compromis grav puțința de comunicare a experienței spirituale, care și așa stătea sub semnul unei extreme dificultăți. Posibilitatea nuanțării celei mai subtile a expresiei trăirilor sale stătea într-o uzanță mai degrabă simplă și clară a termenilor. Ceea ce conta în comprehensiunea relatării unei experiențe spirituale era, din punctul de vedere al celui cărui i se adresa discursul, nu concentrarea pe înțelesul termenilor implicați, pe aproximarea definiției sub care stăteau aceștia când erau folosiți, ci pe ceea ce era vizat dincolo de aceștia. Deși o asemenea manieră de filosofare poate astăzi să apară ca derutantă prin ceea ce pare a fi o marjă de imprecizie în

⁷ Steven Runciman, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. 85.

discurs, important pentru spiritualitatea bizantină era nevoia nu doar a conștientizării dar și a formulării în cuvinte a experienței ultime (pe care astăzi o numim mistică, însă conotațiile pe care le-a acordat modernitatea cuvântului îl fac mai puțin potrivit pentru desemnarea unei căi ce nu era privită în Bizanț ca una excepțională, a câtorva aleși, ci una la care era chemat tot omul). Există însă un alt tip de precizie ce își avea sursa în nevoia de a respinge ca înșelăciune orice trăire extatică ce implica ieșirea din sine, pierderea exercițiului rațiunii. Claritatea minții trebuia să fie un apanaj obligatoriu al oricărei trăiri, și acest fapt era verificabil prin puțința de a exprima, în limitele posibilului, în mod limpede cel puțin tipologia acelei trăiri.

Acesta era motivul pentru care bizantinii nu au pus niciodată la îndoială valoarea filosofiei clasice și târzii a grecilor. Rolul de formare a minții era hărăzit unui învățământ centrat pe discursul filosofic al platonismului și aristotelismului, și cu cât era mai bine antrenată mintea în datele filosofiei din afară, cu atât erau mai serioase șansele unei experiențe mistice care să nu stea sub semnul înșelăciunii. Viețile multor sfinți importanți ai tradiției bizantine, care au fost stâlpi ai vieții monahale, relatează trecerea lor prin perioada de formare în cadrele filosofiei aristotelice ce se făcea în mod obișnuit în paideia bizantină până la vârsta de optsprezece ani. Menționarea acestui aspect biografic în mod repetat este în sine o dovadă a importanței pe care o avea perioada de pregătire și formare a minții pentru trăitorul bizantin.

Precizări mai recente au venit să clarifice înțelesul folosinței termenului de filosofie în spațiul bizantin, reușindu-se într-o bună măsură să se iasă din fundătura interpretativă la care ajunsese exegeza modernă asupra modelului cultural bizantin. În primul rând, a fost mai bine înțeleasă raționalitatea sub care se justifică o dublă atitudine a bizantinilor față de filosofie: respingere și în același timp utilizarea căilor și mijloacelor sale explicative. Nikos Matsoukas consideră că această situație își are sursa în ceea ce el numește metodologia dublă implicată de bizantini în actul gnoseologic. Spre deosebire de ceea ce s-a întâmplat în Apusul latin, unde a fost pusă în joc o metodă de lucru unică, în Răsărit a fost utilizată o metodă diferită atunci când era vorba de ceea ce Matsoukas numește teologie harrismatică spre deosebire de cazul teologiei științifice⁸. Cu alte cuvinte,

⁸ *Ibidem*, p. 117.

există un mod de discurs ce este propriu celui ce vorbește sau scrie ca urmare a dobândirii harismei, și o altă modalitate de expresie ce vine în urma cele dintâi și care urmărește explicitarea înțelesurilor afirmațiilor făcute de trăitorul harismei. Filosofia poate fi implicată doar în discursul de al doilea tip. În măsura în care se încalcă granița și filosofia are pretenția de a se substitui afirmațiilor discursului harismatic, ea trebuie respinsă. Această atitudine de respingere poate fi deseori observată când se făcea trimitere la idei sau afirmații de inspirație neoplatonică. Nu de puține ori neoplatonismul a fost considerat un pericol prin confuziile pe care le putea induce asupra semnificațiilor experienței mistice, putând fi menționați mai mulți autori bizantini care s-au lăsat seduși de posibilitatea folosirii cadrelor mistice ale lui Plotin sau Proclus în explicarea și precizarea experienței creștine. Ioan Italos este exemplul cel mai cunoscut și citat, acesta fiind și subiectul unor anateme oficiale, dar mai pot fi menționați și alții, între care Georgios Gemistos Plethon. Putem astfel găsi o justificare afirmației lui Grigorie Palama care se lauda că nu l-a citit pe Platon, deși opera sa dovedește o prezență clară a termenilor filosofiei platoniciene. Totuși, nu trebuie să căutăm o prezență formală a distincției metodologice pomenită de Matsoukas în textele bizantine, putându-se observa că nu o dată autorii bizantini folosesc termenul de filosofie în mod indistinct. Putința de a identifica înțelesul pe care îl dă un autor din acest spațiu cultural termenului *filosofie* este atenta evaluare a contextului în care apare. Nu e vorba de o conștiință critică insuficientă ce ar marca modelul cultural bizantin, ci preferința pentru concret în discurs, preferință impusă de prevalența consemnării textuale a datelor experienței personale, rod al asumării unei trăiri.

În general nu s-a ținut cont de această complexitate a înțelesului bizantin al filosofiei, exegeții moderni presupunând adesea ca fiind valabilă semantica pe care termenul a dobândit-o în arealul cultural al creștinismului apusean (o situație similară având-o și exegeza modernă a înțelesurilor sub care a stat termenul de *teologie* în Bizanț). În Apus, prin filosofie interioară, în primul sens menționat în spațiul bizantin, se înțelegea teologia dogmatică și revelată. De aici neînțelegerea rosturilor uzanței filosofiei în Bizanț și aparenta confuzie între filosofie și teologie. De altfel, termenul *teologie* avea o uzanță foarte precisă în Răsărit, fiind echivalent cu înțelesul său etimologic din limba greacă, adică discursul despre Dumnezeu. În acest

sens restrâns, puțini au fost aceia care au făcut teologie, mai precis în Biserica de Răsărit au fost numărați doar Sfântul Ioan Evanghelistul, Sfântul Grigorie Teologul și Sfântul Simeon Noul Teolog. În schimb, semantica termenului *filosofie* în Bizanț aproape toate aspectele legate de învățătura și practica creștină⁹. Dincolo de această apreciere de ansamblu a căii bizantine de filosofare, trebuie afirmată existența unei autentice evoluții a filosofiei în Bizanț (contrar părerii impuse de iluminiști și care mai circulă în parte și astăzi, cum că Bizanțul a fost caracterizat de încremenire și stereotipie), conturarea unor epoci și curente în felul de a face filosofie. Chiar dacă anumiți termeni, motive și termeni pot fi găsiți oriunde în textele bizantine de-a lungul veacurilor, folosințe și semnificații acestora diferă și variază de la o epocă la alta. Limbajul neoplatonic poate fi întâlnit la fel de bine în veacul al IV-lea ca și în cel al XIV-lea, ca și reluarea unor teme și preocupări constante, legate mai cu seamă de mereu reluată evaluare a experienței creștine, a scopurilor și mijloacelor acesteia. Acest fapt a stat la originea multor confuzii interpretative ce vizau spiritualitatea bizantină. Ca paradigmă însă, noua atitudine față de filosofie apărută în Bizanțul secolului al IV-lea aparține Capadocienilor, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigore de Nyssa și Sfântul Grigore de Nazianz, ea putând fi socotită o marcă a modelului cultural al Răsăritului creștin. Într-un remarcabil studiu, Jaroslav Pelikan remarcă impresia de strânsă similaritate între cei trei¹⁰. Aceștia împreună vor fi la originea unui curent cultural pe care Endre von Ivanka îl numește *viața bizantină intelectuală timpurie*, după Constantin, Niceea și Athanasie, dar înainte de Iustinian, Dionisie și iconoclasm¹¹. A căuta însă o filosofie de felul celei practicate în antichitatea greacă este lipsit de sens. Ceea ce au făcut Capadocienii este o implicare a filosofiei ce nu ține de exercitarea rațiunii în căutarea adevărului, ci o adevărire și exprimare a Adevărului revelat. Așa se explică asemănarea între cei trei, căci își propuneau împlinirea unui obiectiv

⁹ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. II, Polirom, Iași, 2005, p. 270.

¹⁰ Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in Christian encounter with Hellenism*, Yale University Press, Yale, 1993, p. 20.

¹¹ Endre von Ivanka, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Herder, Viena, 1948, p. 25.

ce îi preocupa la fel de mult: găsirea celei mai potrivite formulări în precizarea dogmei. Descoperirea modului în care Părinții Capadocieni s-au folosit de filosofie nu este un lucru tocmai simplu, o bună șansă fiind oferită abia de modalitatea interpretativă inaugurată de hermeneutica și fenomenologia de secol XX. Aceasta pentru că efortul esențial al gândirii secolului IV după Hristos a constat în reconsiderarea termenilor filosofiei clasice grecești, mutarea înțeleșurilor pe care le formulase filosofia greacă întru dimensiunile spiritualității creștine.

Înțelegerea corectă a specificului și rolului ideologiei în Bizanț nu este posibilă fără evaluarea corectă a contextului cultural și mental în care a apărut. Ideologia bizantină are cu evidență amprenta modului de a filosofa care s-a impus în acest model cultural, filosofare care acoperă în bună parte ceea ce înțelegem astăzi prin teologie. Așa că nu putem vorbi pur și simplu de un suport filosofic sau teologic al ideologiei, ci mai degrabă de un cadru spiritual de ansamblu, de o mentalitate de tip existențial în care a primat experiența concretă și mai puțin afirmația teoretică. Norman Baynes atrage atenția asupra falsei percepții potrivit căreia sărăcia vieții intelectuale a Imperiului Roman de Răsărit ar fi ilustrată de lipsa unor dezbateri asupra teoriei politice. În *Byzantine Studies and other Essays*, Baynes afirmă că literatura politică este peste tot pătrunsă de teoria politică, și mai ales de discuția asupra statutului și rolului împăratului¹². Vasiliev ne ilustrează acest fapt descriind cazul lui Theodore Metochites despre care spune: „Well-educated, an authority on the classical authors, an admirer of Plutarch and Aristotle and especially of Plato, whom he called «Olympus of wisdom», «a living library», and «Helicon of the Muses», a talented statesman, and first minister under Andronicus II, Theodore Metochites is an exceedingly interesting type of Byzantine humanist of the first half of the fourteenth century. This man of learning and distinguished statesman had exceptional influence in state affairs, and he enjoyed the complete confidence of the Emperor. (...) On the basis of his political opinions, which he sometimes expressed in his works, Sathas drew an interesting conclusion: inclined neither to democracy nor

¹² Norman H. Baynes, *Byzantine Studies and other Essays*, Greenwood Press, Westport, 1955, p. 32.

aristocracy, he had a political ideal of his own, a sort of constitutional monarchy. (...) Of course the history of Byzantine political theory has not yet been told. But this example plainly shows that the history of political ideas in Byzantium is not a tedious repetition of the same things. It had life and it had development”¹³.

Discutarea prezenței ideologicului în societatea bizantină trebuie să aibă în atenție un resort capital al funcționării acesteia: relația ce s-a stabilit între Împărat și Biserică, între puterea civilă și cea ecleziastică. Dacă instituția imperială într-o societate creștină trebuie să își întemeieze autoritatea ca fiind *ipostas* al monarhiei divine, desigur că aceasta însemna și o supunere în fața Bisericii. În același timp fiind autoritatea seculară supremă trebuia, într-un fel, să controleze Biserica. Însă, niciodată vreuna din cele două puteri a Statului bizantin nu a cotropit-o pe cealaltă, lucru evidențiat chiar de eșuarea tentativelor pe care mai cu seamă unii împărați au făcut-o în această direcție. Limita expresă a puterii imperiale era interdicția de a se amesteca în problemele interne ale bisericii, în speță cele doctrinare. Dintr-o perspectivă inversă, Biserica era cea care îl consacra pe împărat prin mirungere, astfel că suveranul făcea parte dintre clerici și avea numele de *isapostolos*, egal cu apostolii. Pe acest temei se poate observa o foarte nuanțată și complexă înfățișare a modului în care se prezenta societatea bizantină, însă ceea ce contează este că ideologia exercitării puterii în stat a fost o chestiune independentă și separată de doctrina care întemeia existența instituțională a Bisericii și a trebuit precizată ca atare.

Se privește astăzi cu rezervă prezența efectivă a unei ideologii înainte de epoca modernă întrucât inexistența unei *propagande* ar face cu greu cunoscută o construcție ideatică la o dimensiune care să îi dea înfățișarea ideologicului. Și totuși această propagandă a existat în forme specifice și cu o reală eficiență. Pot fi invocate două simboluri care, așa cum dovedesc documentele, era prezente în conștiința bizantinului de rând și chiar și pentru străini: Palatul imperial (care era mai degrabă un oraș în oraș) și Marea Biserică, Sfânta Sofia. Erau practic simbolurile dimensiunii sacre și celei seculare a modului de viață bizantin. În ceea ce privește palatul imperial putem

¹³ A. A. Vasilev, *History of the Byzantine Empire*, Vol. I, The University of Wisconsin Press, Madison, 1952, p. 621.

aici indica două chestiuni: acesta era locul prin excelență în care era *prezent* împăratul și apoi era locul din care acesta *exercita* puterea, mai precis este vorba de două seturi de simboluri care au marcat conștiința bizantinului. Se concretizează un cod simbolic al instituției imperiale ce își găsea în primul rând expresia în ceremonialul audiențelor, apoi de ritualul ce însoțea obligatoriu împăratul în orice deplasare a sa. Celălalt cod simbolic era în legătură cu administrația împăratului, care dincolo de funcțiunea sa strict pragmatică a avut întotdeauna rolul de icoană a împăratului, adică a modului în care trebuia să se înfățișeze un împărat creștin. David T. Koyzis avansează chiar o teorie potrivită căreia cultura, societatea și ordinea politică din Bizanț pot fi înțelese în termenii a ceea ce poate primi numele de etică „iconică”¹⁴.

Tot ceea ce înconjură împăratul, chiar și hainele sale trebuia să reprezinte o emblemă a celui ce reprezenta puterea lui Dumnezeu pe pământ. Un lucru era clar: că nu putea exista cu adevărat decât un singur stat creștin și un singur împărat creștin întrucât una singură putea fi autoritatea terestră. Interesant este să observăm că această pretenție a funcționat în lumea creștină o bună perioadă de timp, și avem câteva exemple în acest sens. Dacă un monarh creștin voia să își legitimizeze autoritatea în fața supușilor, apela la căsătoria cu o prințesă bizantină ori primea anumite semne ale recunoașterii imperiale, recunoscându-se implicit că asemenea unui singur Dumnezeu în cer, pe pământ nu poate exista decât un singur împărat și prin acesta orice autoritate își găsește legitimitatea.

Un rol cheie în modelul bizantin al propagandei era jucat de ceremonialul audiențelor imperiale, căci aici se concentrează elementele caracteristice ale ideologiei bizantine. Tot ceea ce ținea de ritualul audienței era cu grijă ales astfel ca orice să aibă o însemnătate simbolică. Avem relatări ale unor străini care au fost primiți de Împăratul Bizanțului, și impresia sub care s-au găsit este nedisimulată în textele păstrate. Cel ce se înfățișa împăratului nu putea ajunge dintr-o dată la acesta, astfel că trecea prin lungi coridoare, iar odată ajuns în sala tronului privea care o avea în față îl marca de multe ori pe toată viața. Deși nu putem reconstitui în amănunt acest ceremonial, știm că decorarea sălii tronului era cu totul aparte, că

¹⁴ David T. Koyzis, „Imaging God and His Kingdom: Eastern Orthodoxy's Iconic Political Ethic”, *The Review of Politics*, 55, no. 2, Spring, 1993, p. 270.

erau acolo reprezentări ale unor păsări și animale ce scoteau anumite sunete, ori că tronul se înălța la un moment dat – toate acestea se înfățișau deodată atunci când cortina care separa pe împărat de cel care era primit în audiență era ridicată. Împăratul era îmbrăcat în culori ce îi erau rezervate doar lui (purpura) și purta în mână simbolurile puterii sale ca reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ. Toate acestea nu vizau doar producerea unei vii emoții (deși se căuta și asta), ci aveau în primul rând rolul de *semne*. Există texte produse în Bizanț care demonstrează că toate aceste detalii aveau în spate o precisă teoretizare, scopurile ceremonialului de la curte vizând scopuri exprese. Împăratul era socotit imaginea lui Dumnezeu și era asemănător lui Dumnezeu. Pe această cale putem înțelege rostul unor gesturi care trebuiau făcute în prezența împăratului, și mai cu seamă *proskynesis*, gestul de prosternare care era originat în tradiția persană, dar care câștigă acum un alt înțeles – nu mai este cazul să te închini unuia care are puterea pur și simplu, ci mai degrabă a unei *imagini* a unei realități transcendente. Se făcea o limpede distincție între împărat și om, pentru că omul poate avea slăbiciuni și căderi, însă așezat pe tron este dincolo de acestea căci este *ipostas al lui Dumnezeu*. Vasile I în *Epanagoge* ne redă în detaliu cadrul teoretic, ideologia care justifica instituția imperială: „Basileul întruchipează Binele și Frumosul”. Ceremonialul de la curte trebuie privit din prisma simbolului, căci căutarea tuturor elementelor care puteau trimite la prezența transcendentei în simbolul concret al împăratului jucau rolul cheie – astfel că acest ceremonial stătea sub intenția de a se oferi necredinciosului o vagă imagine a ideii de Dumnezeu iar celui credincios o mediere între cer și pământ¹⁵.

Însă alte aspecte sub care era gândit rolul care trebuia să îl împlinească împăratul ne oferă o imagine foarte diferită față de cea a unui autocrator, a suveranului ce are puterea la modul deplin. Dacă nu își îndeplinește rolul de *euergetos*, de binefăcător se considera a-i fi periclitată calitatea de monarh. Dacă este o imagine a lui Hristos pe pământ atunci trebuie să îi imite faptele. Surprinzător pentru imaginarul modernului în legătură cu instituția imperială medievală, Împăratul Bizanțului, cel care era îmbrăcat în toată slava care lumea putea să i-o ofere, slujea la masa săracilor, făcea pomeni periodice din propriile venituri sau mai mult, slujea leproșilor. În aceeași ordine de idei, împăratului i te poți adresa familiar, întrucât el, ca

¹⁵ Alain Ducelier, *Bizantinii*, Editura Teora, București, 1997, p. 78.

image a lui Dumnezeu trebuie să fie accesibil oricui. Ideologia conturată în jurul figurii împăratului nu se manifesta doar ca o propagandă de sus în jos, ci devenise un model prezent în mintea bizantinului de rând, astfel că ajunsese să fie și un comportament ideologic de jos în sus. Pierderea unor bătălii, o serie de cataclisme ori o sărăcie generalizată era pusă pe seama incapacității împăratului de a-și îndeplini menirea sa de icoană a Binelui, de pierderea harului divin și în consecință acesta era pur și simplu alungat de pe tron de popor. Iar nesupunerea față de un suveran eretic se considera a fi o îndatorire a creștinului.

O dimensiune importantă a rolului jucat de împărat era calitatea de *interpret*, acesta era singurul ce se putea pronunța atunci când precizările corpusului de legi bizantin nu erau îndeajuns de clare într-o chestiune anume. Dacă avea acest drept exclusiv, exercitarea lui depindea de o condiție fundamentală, ca acesta să fie împlinit în spiritul protejării și întăririi poruncilor Scripturii. Vedem aici o trăsătură ce marchează în genere spiritualitatea bizantină, dar care în cazul instituției imperiale atinge caracterele contradictoriului. Pe de o parte o libertate supremă de decizie, care era însă sever limitată de *spiritul* în care trebuie luată o anume decizie. Atunci când Basileul, întruchipare a legii, lua o decizie ce nu este în spiritul legilor Scripturii, bizantinul deși se considera rob al împăratului, nu se vedea cu nimic obligat să îi dea ascultare. Legislația a jucat un foarte important rol în păstrarea unității unui stat centralizat și de aceea împărații au fost în mod principal interesați de existența unui cadru legislativ cât mai bine conturat și cât mai eficient. Așa cum spune Ostrogorsky, prin codul de legi de inspirație romană dar care avea formă și spirit creștin odată cu Iustinian, erau reglate toate aspectele vieții publice și private, a vieții statului ca și a individului și familiei. *Corpus Juris Civilis* nu era o reluare mecanică și o reproducere fidelă a vechilor legi romane. Juriștii lui Iustinian au fost cei care au adaptat legea romană la spiritul creștin, aducând-o mai aproape de o morală axată pe importanța individului și a familiei¹⁶.

O cale – prin care ideologia bizantină și-a găsit o expresie eficientă, pe care am putea-o numi sub o anume rezervă – legată de unele aspecte ale înțelesului modern al termenului – *propagandă*,

¹⁶ Sfântul George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, Rutgers University Press, New Jersey, 1969, p. 76.

este modul în care se exercita puterea seculară prin intermediul unei foarte bine puse la punct administrații. Ceea ce contează în această atât de eficientă administrație era că ea trebuia la orice nivel să înfățișeze sursa unică care îi conferea autoritatea – împăratul, care trebuia văzut asemeni unui soare care este vizibil prin razele sale (mitul antic solar a reprezentat o importantă sursă de inspirație pentru conturul ideologiei imperiale). Pe măsura trecerii timpului rolul jucat de administrație sporește, chiar în condițiile în care teritoriul imperiului scădea dramatic, însă glisarea acestei importanțe se făcea tot mai evident către simbolic. Rangurile și eticheta diferiților membri ai administrației cunosc repetate precizări și nuanțări, ori o asemenea situație indică mai degrabă grija pentru simbolul înfățișat de un funcționar, mai cu seamă când acesta reprezenta puterea împăratului în vreuna din provinciile imperiului. Însă elementul cel mai semnificativ în această descriere a administrației este că, asemenea instituției imperiale, avea în spate o precisă justificare ideologică, ce poate fi circumscrisă în mod esențial conceptului de *ierarhie*. Însă, pentru bizantin ierarhia avea un alt înțeles decât pentru modern, și putem înțelege definirea răsăriteană a conceptului identificând textele care au fundamentat-o. De fapt, pe această cale se poate depista principalul suport teoretic a ceea ce numim ideologie bizantină. Dionisie Areopagitul, autorul care pune pentru prima dată în discuție în orizontul creștin tema ierarhiei, o înțelegea pe aceasta ca pe o cale de *desăvârșire prin participare*¹⁷. Este improprie schema superior-inferior în această descriere: indiferent de treapta pe care te găsești, ralierea și participarea la o ierarhie pot să te conducă la desăvârșire. Cei ce se găsesc pe trepte superioare în ierarhie trebuie în primul rând să *medieze* cât mai adecvat cu putință transmiterea binelui. Pe orice treaptă ar fi cineva, dacă ierarhia în care se găsește este o ierarhie a transmiterii *binelui*, el își va împlini maximal potențialitatea sa, va putea ajunge la *desăvârșire*. Această expunere a rosturilor ierarhiei ține de o presuposiție de fond a spiritualității bizantine: existența omului la modul persoanei, ceea ce înseamnă identitate absolută, unicitate, irepetabilitate. Ierarhia este înțeleasă ca o dinamică existențială care cuprinde într-un lanț mișcarea persoanelor către desăvârșirea lor în bine. Acesta era cel puțin idealul care anima organizarea

¹⁷ Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere Complete*, Editura Paideia, București, 1996, p. 19.

structurilor sociale bizantine, și desigur că realitatea istorică a reflectat mai mult sau mai puțin împlinirea sa.

O serie de termeni dionisieni cheie oferă direcția în care ar trebui înțeleasă funcționarea socială a ierarhiei, precum *imitare*, *împărtășire*, *participare*, *măsură*, *unire*. Ideea centrală este că nimeni nu se poate uni nemijlocit cu Dumnezeu, ci este necesară o mediere. În plan secular, medierea este la fel de necesară, întrucât binele social nu înseamnă pentru bizantin nimic altceva decât posibilitatea participării la transcendență prin cea mai bună cale cu putință. Împăratul nu este nici el termenul ultim al statului, întrucât nu este decât tot un mijlocitor, deși la cel mai înalt nivel în spațiul imanenței. Treptele ierarhiei administrative sunt mai ales nivelurile de participare la Bine și în același timp manifestări ale acestuia către cei ce se găsesc într-un plan inferior. Însă este de precizat că diferența între trepte nu este o diferență între ceva mai bun și ceva mai rău, ci de fapt o diferită capacitate de participare. În acest fel ierarhia nu se stabilește la modul voluntar, ci este dictată tocmai de putința și măsura în care o ființă poate primi Adevărul și în același timp să îl împărtășească celorlalți. În plan concret, organizarea administrației a ținut întotdeauna seamă de acest ideal, și a fost întotdeauna făcută diferența între slăbiciunile omenești ale funcționarului imperial și simbolul reprezentat de funcția sa, astfel că excesele de orice gen nu au pus nicicând la îndoială viabilitatea modului de organizare a structurilor statului bizantin.

De aceea, ideologia în Bizanț nu a însemnat proiectul de manipulare a maselor potrivit construcției ideatice (mai mult sau mai puțin utopice) a unui anume grup, întrucât a fost susținută activ tocmai de mase, de cei mulți, care își vedeau împlinirea maximală a rosturilor existenței lor terestre în aderarea la ierarhia pământească, care avea în capul ei pe Împărat, cel care trebuia să imite în toate pe Hristos.

„De viață Făcătorul”: finalitatea lucrării Duhului Sfânt ca reînnoire ontologică a persoanei

Pr. lect. dr. Dan SANDU

„A exprima pe Dumnezeu este cu neputință, iar a-L înțelege este și mai imposibil”¹. O astfel de abordare a teologiei conduce inevitabil la o serie de negații care l-ar feri pe orice teolog atât de efortul de a cerceta, cât și de a exprima ce sau mai degrabă „cine” este Duhul Sfânt². A fost cazul în primele trei secole de creștinism când teologia Duhului Sfânt a fost aproape inexistentă, în vreme ce roadele prezenței Lui în mijlocul creștincioșilor, începând de la Cincizecime, erau dintre cele mai vizibile. A fost nevoie de constatarea originii și a rolului Duhului Sfânt în Treime și în lume pentru ca Răsăritul să înceapă redactarea unor ample tratate cum ar fi cel ale Sfântului Vasile cel Mare³, *Cuvântările* Sfântul Grigorie de Nazianz⁴, normative pentru dezvoltările teologice ulterioare ale Sfântului Ioan Damaschin⁵, Sfântul Simeon Noul Teolog⁶ sau Sfântul Grigorie Palama⁷.

¹Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele 5 cuvântări teologice*, traducere din limba greacă, introducere și note de Pr. dr. Acad. Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, București, 1993, p. 24.

²Gary Zeolla, *Who or What is the Holy Spirit?*, <http://www.dtl.org/trinity/article/holy-spirit.htm>, consultat la data de 25 mai 2010.

³Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 12, traducere, introducere, note și indici de Pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, pp. 17-92.

⁴În special *Cuvântarea a cincea*, în Sfântul Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, pp. 95-117.

⁵Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Scripta, București, 1993.

⁶La pr. prof. dr. acad. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică*, trad. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991.

⁷Sfântul Grigorie Palama, *Omilii*, vol. 2, traducere de Paraschiva Grigoriu, Editura Anastasia, București, 2004.

Primele simboluri de credință creștine menționează pe Duhul Sfânt direct, fără a se preciza natura sau rolul Lui în iconomia mântuirii⁸. Sistematizarea învățaturii despre Persoana Duhului nu a fost o întreprindere facilă, întrucât precizările biblice nu se circumscriu cu ușurință formulărilor raționale pe acest subiect. În paralel, trăirea prezenței Duhului în comunitatea creștină primară era atât de intensă, iar libertatea de a-L percepe și mărturisi individual era atât de mare, încât nu se simțea nevoia unor precizări suplimentare față de mărturia biblică și formulele liturgice în uz. Din Sfânta Scriptură s-au reținut și implementat în viața credincioșilor mai degrabă roadele lucrării Duhului Sfânt în lume, fără a se pune accent pe teologia Persoanei dumnezeiești în sine.

Abia în articolul 8 al *Simbolului de credință niceo-constantinopolitan* din 381, se statuează fără echivoc originea și proprietățile Duhului Sfânt ca Persoană în Sfânta Treime: „Și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul, Care de la Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, Care a grăit prin prooroci”. Deci, potrivit textului, Duhul își are originea în Tatăl prin purcedere, este Dumnezeu cu adevărat, este cinstit în aceeași măsură cu Tatăl și cu Fiul fiind o prezență constantă în istoria mântuirii pentru că a vorbit prin prooroci. Nu există vreun atribut care să îl disocieze de celelalte Persoane ale Treimii, împreună cu care formează o unitate indestructibilă.

„Duhul Domnului” și poporul ales

Duhul (*ruah*) despre care se vorbește în Vechiul Testament nu are un înțeles precis; este mai degrabă o imagine decât un concept clar. Semiticul *ruah* trimite la o realitate nevăzută, intangibilă, reală dar imposibil de atins sau controlat. Era în general asociat cu adierea vântului sau puterea furtunii, suflarea de viață a ființelor, puterea sau energia unor lucruri sau ființe. Așadar, imaginea Duhului în tradiția semitică înseamnă dinamism, acțiune puternică și mai puțin entitate posesoare de caracteristici spirituale. Putea fi înțeles și ca fiind viața însăși.

Este desemnat prin formule precum „Duhul Domnului” (Numeri 23, 6 și locuri paralele) sau „Duhul lui Dumnezeu” (Numeri 24, 2),

⁸ *Credo in Spiritum Sanctum*, se afirmă în Simbolul Apostolic, fără alte precizări.

„Creatorul” (Psalmul 33, 6 și 104, 30). Cum am arătat, Duhul este pus în legătură cu viața (Facere 2, 7 și 63; Iov 12, 10 și 27, 3); El are rolul de a întări și inspira pe oamenii special aleși spre a pune în lucrare planul lui Dumnezeu cu omenirea: Iosif (Facere 41, 38), Moise (Numeri 11, 17), Ghedeon (Judecători 6, 34), Samson (Judecători 14, 6) ori Saul și David (I Regi 16, 13-14). Proorocul David pune pe seama Duhului lui Dumnezeu însăși mântuirea personală (Psalmul 50, 12 și 143, 10). Isaia îl numește „Domn al păcii” (Isaia 11, 2 și 42, 1), iar profetul Ioil, în viziunea sa apocaliptică, prezice turnarea Duhului lui Dumnezeu peste tot pământul (Ioil 3, 1-5).

Autorii Vechiului Testament nu dau explicații cu privire la modul cum Duhul descoperă, dar Sfinții Părinți descriu cu trebuie să se răspundă chemării Duhului Sfânt pentru a putea înțelege cât mai adecvat lucrarea lui cu creația. În acest sens, Sfântul Chiril al Alexandriei ne spune că Duhul vine să lumineze mintea, mai întâi mintea celui care îl primește, apoi pe alții. După cum cel care a trăit mai înainte în întuneric, când vede deodată soarele i se luminează ochii trupului și vede lămurit acelea pe care nu le vedea, tot așa și pe celui care a fost învrednicit de Duhul Sfânt i se luminează sufletul și mintea și vede cele supraomenești pe care mai înainte nu le cunoștea. Așadar, prin Duhul Sfânt urmașii protopărinților au fost luminați de Dumnezeu pentru a-i cunoaște voia.

Încă din zilele lui Moise, Dumnezeu a învrednicit pe anumiți oameni să asculte nemijlocit glasul Său. El le-a dat acestora prin Duhul Sfânt, cuvântul Său pentru ca ei să îl transmită mai departe și altor oameni, motiv pentru care sunt numiți „Gura lui Dumnezeu” (Ieșirea 4, 10-12). Astfel, Dumnezeu a vorbit cu Moise pe Muntele Sinai și i-a dat tablele Legii, tradiția menționând că ele au fost scrise de „degetul” Duhului Sfânt (Ieșirea 31, 18).

Duhul Sfânt inspiră și pe cei care trebuie să primească revelația. Sfântul Simeon Noul Teolog afirmă că înțelegerea Scripturii depinde de darul Sfântului Duh. El aseamănă adevărurile din Sfintele Scripturi cu un cufăr în care sunt așezate comori nebănuite, dar cheia pentru a le descoperi și cunoaște, pentru a le înțelege este însuși Duhul Sfânt.⁹ El este puterea din cuvântul lui Dumnezeu către oameni,

⁹ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2003, p. 254.

producând sensibilitatea sufletului care sesizează prezența Lui în lume. Duhul Sfânt are un rol deosebit în revelația Vechiului Testament, întrucât aduce puterea lui Dumnezeu în creație. El realizează relația dintre Dumnezeu și creatura Sa, fără de care cuvântul dumnezeiesc nu ar avea sens în ființa umană. Dumnezeu S-a revelat prin Duhul Sfânt anumitor persoane în viziuni profetice. În mod deosebit, în scrierile profeților ni se specifică participarea Duhului Sfânt la revelație prin intermediul „vederii”. În acest sens, proorocul Iezechiel spune: „Atunci, iar m-a luat Duhul și m-a dus în Caldeea, la cei robiți, cuprins de vedeniile ce le aveam prin Duhul lui Dumnezeu” (Iezechiel 11, 24).

Toți profeții mari și o parte dintre cei mici au avut viziuni, prin intermediul cărora Dumnezeu S-a făcut cunoscut pe Sine și voia Sa. Iezechiel a avut viziunea cu focul și heruvimii (cap. 10), cea a căldării (cap. 11), a oaselor uscate (cap. 37), a zidirii templului (cap. 40); Daniel a avut vedenia celor patru fiare (cap. 7), a berbecului și a țapului (cap. 8); Avacum are vedenii despre relele viitoare (cap. 2); Zaharia are vedenia rezidirii Ierusalimului (cap. 2), a sfeșnicului de aur, a ramurilor de măslin și a rezidirii templului (cap. 4), a celor patru care ce au ieșit din munți (cap. 6) etc. Toate aceste vedenii au fost transmise oamenilor aleși pentru a descoperi fiilor lui Israel și umanității peste veacuri evenimentele care vor avea loc și totodată vor avea un important rol în istoria mântuirii neamului omenesc.

În cărțile lor, profeții arată că Dumnezeu li S-a revelat prin Duhul, poruncindu-le să scrie sau să ducă la îndeplinirea o poruncă divină. Profetul Ieremia spune: „Fost-a cuvântul Domnului către mine...” (1, 4); Iezechiel afirmă: „A fost cuvântul Domnului către mine...” (1, 3); Osea exclamă: „Cuvântul Domnului care a fost către Osea...” (1, 1). Fără lucrarea Duhului Sfânt, Dumnezeu nu le-ar fi revelat profeților proorociile despre nașterea, viața, patimile și moartea Fiului Său, despre Înaintemergătorul Ioan, despre Împărăția mesianică pe care avea să o instaureze și multe altele. Dacă Duhul Sfânt nu-i lumina pe prooroci pentru a le descoperi toate acestea, poporul ales și-ar fi pierdut speranța în Mesia pe care Dumnezeu Îl făgăduise imediat după căderea lui Adam. Profețiile descoperite prin Duhul Sfânt au întreținut speranța fiilor lui Israel în Răscumpărătorul făgăduit. Aceste profeții i-au însoțit la orice pas în decursul istoriei lor până în ziua când ele s-au împlinit în persoana Fiului lui Dumnezeu.

Profetul Isaia atrage atenția că scrierile sale trebuie cercetate deoarece au fost scrise sub inspirația divină: „Cercetați cartea Domnului și citiți, că nimic din acestea nu lipsește. Căci gura Domnului a poruncit și suflarea Lui le-a adunat” (Isaia 34, 16).

Toate evenimentele importante din istoria poporului ales s-au realizat prin acțiunea Duhului Sfânt, care a fost alături de acest el călăuzindu-l cu mână tare și cu braț înalt. Cu privire la aceasta, Sfântul Vasile cel Mare spunea că dacă cineva nu se pot nega acțiunile întreprinse de Dumnezeu, care s-au împlinit prin harul Duhului. Cercetând pe cele din trecut: binecuvântarea patriarhilor, ajutorul dat prin lege, profețiile, bravurile în războaie, minunile dreptilor, toate au fost realizate prin Duhul.

Duhul lui Hristos și Noul Legământ

Duhul Sfânt este menționat chiar din primele pagini ale Evangheliei, ca Cel care face posibilă întruparea lui Iisus din Sfânta Fecioară (Luca 1, 35), deci pune începutul mântuirii. După aceasta îl descoperim prezent la Botezul Domnului (Matei 3, 16), umbrindu-L pe Iisus pe pământ (Ioan 1, 32-33), întărind pe omul Hristos în timpul ispitirii (Luca 4, 1-18), ajutându-L să scoată demonii (Matei 12, 28). Înainte de patimă, Hristos promite ucenicilor pe Duhul Sfânt care îi va învăța toate (Ioan 14, 26 și 15, 26). Prin învierea lui Hristos și trimiterea Duhului Sfânt în lume se inaugurează activitatea misionară și sfințitoare a Bisericii: Apostolii sunt trimiși la propovăduire (Matei 10, 20), iar Pavel este ales să predice la neamuri (Fapte 13, 2; 16, 6-10).

Începând cu Faptele Apostolilor, capitolele 1 și 2, se vede cum Duhul Sfânt este perceput ca elementul distinctiv lucrător în sufletul și viața fiecărui credincios în forme foarte variate. Sfântul Pavel enumeră roadele văzute ale prezenței Duhului Sfânt în micile comunități înființate de el ca fiind: dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea, curăția (Galateni 5, 22). Apostolul neamurilor îl vestește lumii pe „Hristos Cel înviat” și îi încurajează pe conducătorii Bisericii să poarte grijă de turma peste care Duhul Sfânt i-a rânduit ca să păzească Biserica zidită pe jertfa lui Hristos (Fapte 20, 28). Același Duh avea să le dea Apostolilor puterea și inspirația de a rezista persecuțiilor lumii, de a proclama cu veritabil curaj Evanghelia, convinși

fiind că El este cel ce vorbește prin ei, după promisiunea lui Hristos: „Feriți-vă de oameni, căci vă vor da pe mâna sinedriștilor și în sinagogle lor vă vor bate cu biciul. La dregători și la regi veți fi duși pentru Mine, spre mărturie lor și păgânilor. Iar când vă vor da pe voi în mâna lor, nu vă îngrijiți cum sau ce veți vorbi, căci se va da vouă în ceasul acela ce să vorbiți; fiindcă nu voi sunteți care vorbiți, ci Duhul Tatălui vostru este care grăiește întru voi” (Matei 10, 16-20).

Sfântul Duh este lumina care-L face pe credincios capabil de a-L vedea pe Hristos. Prin El se poate cunoaște Hristos, imaginea Părintelui care L-a trimis, se înțelege prezența lui Dumnezeu în istorie și lucrarea lui Hristos în Biserica Sa¹⁰. Deci, rolul Duhului este preeminent între înviere și parusie: îi conduce pe credincioși spre a realiza, începând de aici și acum, anticiparea împărăției lui Dumnezeu. Duhul face prezentă puterea Învierii lui Hristos și o transformă dintr-un eveniment istoric într-unul veșnic și cosmic, împlinind cererea lui Hristos adresată Tatălui ca să-L preamărească, însă nu o preamărire egocentrică, ci o slavă la care are acces de drept și pe care vrea să o împărtășească oamenilor: „Și slava pe care Tu mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum noi suntem una” (Ioan 17, 22).

Sfântul Pavel¹¹ nu separă lucrarea Duhului de Învierea lui Hristos, realitatea vestită prin prooroci, făcându-i pe creștini să lucreze la propovăduirea Evangheliei „pe care a făgăduit-o mai înainte, prin proorocii Săi, în Sfintele Scripturi, despre Fiul Său, Cel născut din sămânța lui David, după trup, care a fost rânduit Fiul al lui Dumnezeu întru putere, după Duhul sfințeniei, prin învierea Lui din morți, Iisus Hristos, Domnul nostru, prin Care am primit har și apostolie, ca să aduc, în numele Său, la ascultarea credinței, toate neamurile, întru care sunteți și voi chemați ai lui Iisus Hristos” (Romani 1, 2-6). Duhul „l-a înviat” pe Iisus din morți (Romani 8, 11). Puterea propovăduirii proprii, spune Apostolul neamurilor, își are sursa în chemarea Duhului Sfânt (I Tesaloniceni 1, 5; I Corinteni 2, 4 sau 5, 13). Prin credință și botez, creștinii intră în viața nestrăcutată prin Duhul care îi face fii ai lui Dumnezeu, adică persoane care Îl

¹⁰ Killian McDonnell, „A Trinitarian Theology of the Holy Spirit”, în *Theology Studies*, 46, nr. 2(1985), p. 223.

¹¹ A se vedea studiul nostru extensiv „Hristologia pneumatică la Sfântul Pavel”, în revista *Pax et unitas*, nr. 4, Editura Serafica, Roman, 2005, pp. 207-218.

recunosc pe Dumnezeu ca Tată al tuturor (Romani 8, 14-17 și Galateni 4, 6).

Duhul devine izvorul unității comunității creștine, făcând să dispară diferențele de rasă, naționalitate sau origine; nimic din ceea ce separă și individualizează nu este de la Duhul (I Corinteni 12, 13 și Efeseni 2, 18). Cei care Îl poartă pe Duhul Sfânt îl recunosc pe Hristos, piatra cea din capul unghiului, devenind casnici ai lui Dumnezeu, familiari cu realitățile dumnezeiești (Efeseni 2, 19-22).

La nivel personal, fiecare membru al Trupului lui Hristos devine „templu al lui Dumnezeu”, în care sălășluiește Duhul Sfânt (I Corinteni 3, 16). Facțiunile ivite în comunitatea creștină reprezentau pentru Sfântul Pavel semnul îndepărtării de Duhul lui Dumnezeu, motiv pentru care îi îndeamnă pe creștini să evite viziunile extatice și să practice solidaritatea cu cei în nevoie (I Corinteni 13, 1-8 și 13). Darurile excepționale ale creștinilor Bisericii din Corint erau semne temporare ale prezenței Duhului. Din acest motiv, Pavel insistă pe importanța prezenței Duhului în confesiunea de credință: „De aceea, vă fac cunoscut că precum nimeni, grăind în Duhul lui Dumnezeu, nu zice: Anatema fie Iisus! – tot așa nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, – decât în Duhul Sfânt” (I Corinteni 12, 3), Duh care, deși se exprimă prin roade multiple, conduce la unitate: „Darurile sunt felurite, dar același Duh. Și felurite slujiri sunt, dar același Domn. Și lucrările sunt felurite, dar este același Dumnezeu, care lucrează toate în toți. Și fiecăruia se dă arătarea Duhului spre folos. Că unuia i se dă prin Duhul Sfânt cuvânt de înțelepciune iar altuia, după același Duh, cuvântul cunoștinței. Și unuia i se dă întru același Duh credință, iar altuia, darurile vindecărilor, întru același Duh; unuia faceri de minuni, iar altuia proorocie; unuia deosebirea duhurilor, iar altuia feluri de limbi și altuia tălmăcirea limbilor. Și toate acestea le lucrează unul și același Duh, împărțind fiecăruia deosebi, după cum voiește. Căci precum trupul unul este și are mădulare multe, iar toate mădularele trupului, multe fiind, sunt un trup, așa și Hristos” (I Corinteni 12, 4-11).

Darurile Duhului Sfânt în persoana umană

De o importanță aparte sunt în scrierile pauline darurile Duhului, care însoțesc comunitatea creștină în pelerinajul spre Împărăție. Mai întâi, înțelepciunea în cuvânt a celor ce vorbesc. Ea vine din

puterea Duhului (I Corinteni 2, 4-5). Rolul înțelepciunii este caracteristic celor întăriți în credință. Înțelepciunea este tainică, dând celor ce o posedă puterea de a vedea lucrurile duhovnicești și adâncurile lui Dumnezeu, precum și propria taină a persoanei: „Și înțelepciunea o propovăduim la cei desăvârșiți, dar nu înțelepciunea acestui veac, nici a stăpânitorilor acestui veac, care sunt pieritori, ci propovăduim înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci, spre slava noastră, pe care nici unul dintre stăpânitorii acestui veac n-a cunoscut-o, căci, dacă ar fi cunoscut-o, n-ar fi răstignit pe Domnul slavei; ci precum este scris: «Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El». Iar nouă ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu. Căci cine dintre oameni știe ale omului, decât duhul omului, care este în el? Așa și cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut, decât Duhul lui Dumnezeu. Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu; pe care le și grăim, dar nu în cuvinte învățate din înțelepciunea omenească, ci în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt, lămurind lucruri duhovnicești oamenilor duhovnicești. Omul firesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie și nu poate să le înțeleagă, fiindcă ele se judecă duhovnicește. Dar omul duhovnicesc toate le judecă, pe el însă nu-l judecă nimeni; căci «Cine a cunoscut gândul Domnului, ca să-L învețe pe El?» Noi însă avem gândul lui Hristos” (I Corinteni 2, 6-16).

Cunoașterea faptelor prin consecințele lor este, de asemenea, un dar al Duhului Sfânt. În disputa între cei care consumau din cărnurile jertfite idolilor, apoi puse pe piață spre consum și cei care credeau că acestea întinează pe cei care le consumă (Romani 14), Pavel pune accentul pe efectul faptei asupra credinței celorlalți. După ce arată cum cunoștința îngâmăfă iar dragostea zidește (Romani 8,1), alege să facă ceea ce ale dragostei, adică ceea ce nu smintește pe cel de o credință cu el. Dacă înțelepciunea este dată de la Dumnezeu, cunoașterea este proprie omului și ea trebuie exprimată în armonie cu Duhul, adică în dragoste, astfel încât să zidească pe aproapele.

Credința, temă predilectă în scrierile pauline, este un alt dar primit prin mijlocirea Duhului (I Corinteni 12, 9). Ea inspiră deschiderea

către Dumnezeu până acolo încât poate muta și munții (I Corinteni 13, 2), dacă este însoțită de dragoste. Învățătura despre Duhul Sfânt care „grăiește prin prooroci” se află *in nuce* la Sfântul Pavel, nu ca o harismă apusă, ci vie în credincios. Credința este în strânsă legătură cu harisma profeției care conduce la unitatea comunității, îndreaptă, curăță greșelile și, mai important, face cunoscută voia lui Dumnezeu. În general, harismele Duhului se revarsă peste toți oamenii, bărbați și femei care vorbesc în Biserică (I Corinteni 14, 29). Profeția ca dar special, confirmat și de Apostolul Petru (I Petru 1, 21) avea să înceteze din practica misionară a Bisericii: „Cât despre proorocii – se vor desființa; darul limbilor va înceta; știința se va sfârși” (I Corinteni 13, 8).

În strânsă legătură cu darul proorociei se află discernerea duhurilor. Proorocia ajunsese să fie folosită abuziv, motiv pentru care Pavel se simte dator să restricționeze manifestarea ei dezordonată: „Dar proorocii să vorbească doi sau trei, iar ceilalți să judece” (I Corinteni 14, 29), iar aceasta numai în mijlocul credincioșilor și atunci când aveau ceva de spus în numele lui Dumnezeu. Criteriile de discernere a lucrării Duhului, în comparație cu alte „duhuri” erau în principal cele etice: „Proorociile să nu le disprețuiți. Toate să le încercați; țineți ce este bine; feriți-vă de orice înfățișare a răului” (I Tesaloniceni 5, 19-22).

În final, controversata glosolalie sau vorbire în limbi este agreată când este folosită spre lauda lui Dumnezeu, din bucuria credinței, chiar dacă uneori lua forme neinteligibile. Sfântul Pavel nu respinge folosirea acesui dar, însă prețuiește mai mult profeția: „Cel ce grăiește într-o limbă străină, pe sine singur se zidește, iar cel ce proorocește zidește Biserica. Voiesc ca voi toți să grațiți în limbi; dar mai cu seamă să proorociți. Cel ce proorocește e mai mare decât cel ce grăiește în limbi, afară numai dacă tălmăcește, ca Biserica să ia întărire” (I Corinteni 14, 4-5). Vorbirea în limbi nu reprezenta un mijloc de comunicare între membrii comunității, ci o manifestare individuală a Duhului, spre întărirea credinței personale: „Pentru că cel ce vorbește într-o limbă străină nu vorbește oamenilor, ci lui Dumnezeu; și nimeni nu-l înțelege, fiindcă el, în duh, grăiește taine” (I Corinteni 14, 2). Putea lua forme diferite, de la vorbire până la rugăciune, cântare spontană sau rostiri incoerente. De aceea, era nevoie de interpretare, pe care nu o făcea oricine, ci doar cei avansați în credință.

Așadar, darurile diverse din Biserică au, în epistolele pauline, o singură sursă: harul lui Dumnezeu, iar scopul lor era zidirea Bisericii și creșterea individuală în credință: „Avem felurite daruri, după harul ce ni s-a dat. Dacă avem proorocie, să proorocim după măsura credinței; dacă avem slujbă, să stăruim în slujbă; dacă unul învață, să se sânguiască în învățatură; dacă îndeamnă, să fie la îndemnare; dacă împarte altora, să împartă cu firească nevinovăție; dacă stă în frunte, să fie cu tragere de inimă; dacă miluiește, să miluiască cu voie bună” (Romani 12, 6-7). Sfântul Pavel proiectează toată învățătura despre Sfântul Duh în perspectiva unității și ordinii, lăsând libertatea fiecăruia de a cultiva darul specific (I Corinteni 7, 7).

Unitatea Bisericii prin Duhul Sfânt nu este de departe rodul unei uniformizări forțate prin disciplină impusă exterior, ci rodul complementarității, care face pe unii apostoli, pe alții prooroci, învățători, făcători de minuni, tămăduitori, slujitori, chivernisitori sau talmaci (I Corinteni 12, 27-28). Darurile nu sunt date pentru bunăstarea sau faima personală, ci pentru întărirea vieții Trupului lui Hristos care este Biserica. André Scrima definește individualizarea darurilor Sfântului Duh drept „inversul luciferic: a trăi izolat darurile Duhului, a nu avea încredere în celălalt”¹². Așadar, darurile Duhului sunt vizibile și ziditoare în comunitatea bisericească, unde sunt exprimate spre zidirea credinței tuturor și întărirea Bisericii.

Textul biblic definitoriu pentru fundamentarea unității creației prin Duhul Sfânt se află în Epistola către Efeseni, capitolul 4, 4-6: „Este un trup și un Duh, precum și chemați ați fost la o singură nădejde a chemării voastre; este un Domn, o credință, un botez, un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și întru toți”. În formulările dogmatico-liturgice primare se afirmă credința în treimea de Persoane, dar abia după patru secole s-a cristalizat terminologia și teologia treimică prin care se afirmă identitatea personală a fiecăreia. Inițial se folosea formula liturgică a botezului, care se făcea „În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh!”, concretă și suficientă pentru credincioși, dar insuficientă pentru cei care doreau o aprofundare a relației dintre Persoanele divine. Inexactitatea provenea din faptul că, atât Tatăl cât și Fiul sunt „duh” sau „spirit”.

¹² André Scrima, *Duhul Sfânt și unitatea Bisericii*, Editura Anastasia, București, 2004, p. 214.

Fiul și Duhul lui Dumnezeu

Teologia Duhului din Treime a devenit o necesitate eclesială în momentul în care a trebuit definită relația Tatălui cu Fiul în cadrul disputei ariene. Apărarea consubstanțialității Fiului cu Tatăl nu era o simplă problemă hristologică, ci trinitară. În toate afirmațiile despre relația Tată-Fiul se presupune existența Duhului ca Persoană, de aceeași demnitate, altfel s-ar fi pus sub semnul întrebării întreaga teologie trinitară.

Dumnezeirea Logosului nu se reduce la relația cu Tatăl, ci presupune dumnezeirea și egalitatea Lui cu Duhul Sfânt, care este prezent la toate lucrările Treimii, începând de la creație. Hristos este trimis de Tatăl să mântuiască lumea în mod actual, dar legătura dintre necreat și creat se realizează prin acțiunea Sfântului Duh, astfel că roadele mântuirii sunt împărtășite, pe de o parte fiecărui om prin Duhul și întregii creații prin Hristos, Întemeietorul și Capul Bisericii. În aceste condiții, Duhul nu poate fi o creatură, inferior Fiului sau Tatălui, ori o simplă energie prin care Tatăl își împlinește planul iconomic. Sfântul Grigorie de Nazianz avertizează că cei care luptă împotriva Fiului se aruncă și în lupta împotriva Duhului Sfânt, „căci trebuie să-și arate în ceva lipsa evlaviei, altfel viața lor nu li se pare vrednică de trăit”, continuând apoi în a dovedi dumnezeirea Duhului prin raportarea Lui la Sfânta Treime: „Noi avem atâta siguranță în dumnezeirea Duhului, pe care îl propovăduim, încât noi începem și teologia de aici, aplicând Treimii aceleași expresii, chiar dacă unora li se par îndrăznețe”¹³. Mai târziu, Sfântul Simeon Noul Teolog (secolul XI) avea să afirme: „Duh este Dumnezeu (Ioan 4, 24), nevăzut, nemuritor, neapropiat, necuprins, iar El îi face pe cei născuți în El tot așa, asemenea cu Tatăl Care i-a născut, întrucât sunt percepuți și văzuți numai în ce privește trupul, în celelalte însă sunt cunoscuți numai de Dumnezeu și cunosc pe Dumnezeu”¹⁴. Reminiscențe ale necredinței în Dumnezeirea Duhului lor sunt vizibile și astăzi la unele organizații religioase¹⁵.

¹³ Sfântul Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, pp. 93-94.

¹⁴ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, traducere de diac. Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 257.

¹⁵ Martorii lui Iehova nu consideră pe Duhul Sfânt ca parte a Treimii, ci putere activă care împlinește voia lui Dumnezeu, nu este egal cu Dumnezeu (Iahve), ci subordonat și supus. Într-o oarecare măsură poate fi asemănat cu electricitatea, o forță care poate fi adaptată să facă tot felul de lucrări.

Duhul Sfânt este lucrător cu Tatăl și cu Fiul în toate cele ce privesc lumea creată, fără a se substitui creației și fără a se „întrupa”, întrucât numai Fiul este Cel din Treime care se întrupează. Duhul îl întărește pe Hristos în a alege și a merge liber pe calea jertfei, pentru că este Duhul libertății, care face ca fiecare decizie majoră privind răscumpărarea să fie o decizie liberă a Dumnezeu-Omului Hristos, nu o necesitate naturală. Pnevmatologia face, deci, parte integrantă din triadologie și hristologie. Atât timp cât Duhul este al libertății, toate limitările sunt anihilate, iar materia este slobozită din necesități și constrângeri. Ființa personală este, de asemenea, eliberată, încât să manifeste neconstrâns libertatea de a coopera cu voința lui Dumnezeu, să consimtă la planul de mântuire personal, care nu poate fi impus nimănui.

Prin Duhul Sfânt, Fecioara Maria a acceptat liber ca Fiul lui Dumnezeu să Se întrupeze, în condițiile în care umanitatea și Treimea cooperează. Nu se poate vorbi despre o intervenție arbitrară a neCreatului în lumea creată. Dacă Dumnezeu ar interveni obligatoriu în lume, ar duce la distrugerea celor create, pentru că unde sunt două forțe din care una este infinit de mare față de cealaltă, o va distruge. Minunea nu constă în a se arăta puterea lui Dumnezeu, ci în faptul că Duhul Sfânt este prezent în creație ca Dumnezeu. Contribuția Duhului este infinită dintru începuturi: de la a se purta pe deasupra apelor, până la a intra în lumea creată cu Hristos, de la Tatăl, pentru a da atât lumii cât și lui Hristos libertatea de a se supune voinței Tatălui. Hristos este uns de Duhul, adică îl are pe Duhul cu El etern, iar în lume este experimentat de la Botezul Domnului: „Și a mărturisit Ioan zicând: Am văzut Duhul coborându-Se, din cer, ca un porumbel și a rămas peste El. Și eu nu-L cunoșteam pe El, dar Cel ce m-a trimis să botez cu apă, Acela mi-a zis: Peste Care vei vedea Duhul coborându-Se și rămânând peste El, Acela este Cel ce botează cu Duh Sfânt” (Ioan 1, 32-34). Însuși numele lui Hristos înseamnă „Cel uns de Duhul Sfânt”.

Întruparea lui Hristos înseamnă eliberarea naturii umane de stricăciune și moarte, eliberare pe care apoi o transmite naturii umane în general, prin Trupul Său înviat și îndumnezeit. Întrucât stricăciunea și moartea sunt depășite în Persoana lui Iisus, prin Sfântului Duh, întreaga natură umană participă la puterea Sfântului Duh. În Duhul, Hristos încetează de a fi o simplă persoană individuală și devine existență umană universală, care ia asupra Sa natura creată

căzută, apoi natura răscumpărată sau eliberată de limitări și neputințe o încredințează Duhului Sfânt. Duhul Sfânt S-a manifestat mai întâi în Iisus Hristos-omul, pe care Îl înviază din morți, apoi se manifestă în toate persoanele umane prin har, în comuniunea dintre Hristos și Duhul: „Iar dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morți locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morți va face vii și trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul Său Care locuiește în voi” (Romani 8, 11).

Cu alte cuvinte, Duhul Sfânt Îl face pe Iisus-Omul „Hristosul”, îl eliberează de limitările umane prin înviere și dăruiește harul învierii umanității ca să se asemene umanității Persoanei lui Hristos. Prin Duhul, hristologia nu se reduce doar la a reprezenta învățătura despre Hristos, ci despre modul cum, prin Hristos, se dăruiește lumii harul Sfântului Duh, formând astfel Biserica.

Duhul Sfânt în viața Bisericii

Învățătura de credință ortodoxă se bazează pe convingerea că nu este de la lume, ci este rodul inspirației Duhului Sfânt. Apostolii au deliberat în probleme de credință și practică liturgică prin puterea Duhului, dând prioritate acestuia față de decizia umană (Fapte 15, 28).

Revelarea lui Dumnezeu în creație constituie fundamentul dogmei. Formularea dogmelor a avut loc însă la mulți ani după activitatea pământească a lui Iisus Hristos. Dogma este reprezentarea realității prezenței și lucrării lui Hristos în lume. Hristos întrupat îl descoperă pe Dumnezeu și dragostea Lui către om. Prin dogmă se exprimă atât realitatea istorică a lui Dumnezeu, cât și portretul eshatologic, adică prefigurarea împărăției lui Dumnezeu, așa cum se vede din modul în care se desfășoară Sfânta Liturghie sau din icoanele bizantine. Prin dogmă, adevăr prezent, lucrător și transformator, se leagă trecutul (arătarea lui Dumnezeu în trup, I Timotei 3, 16), cu viitorul sau a doua venire a lui Hristos (Matei 25, 31).

Lucrarea Duhului Sfânt în Biserică, pe care o inspiră în luarea deciziilor, nu este una magică sau mecanică, ceea ce ar însemna eliminarea arbitrară a libertății omului din acest proces. Sfânta Scriptură arată că Profeții și Apostolii au fost instrumente libere ale lucrării Duhului Sfânt. Prezența Duhului în revelație, inspirație și conducere

a creației către Dumnezeu are în vedere schimbarea lăuntrică a celor prin care El operează și trebuie să conducă la unitatea comunității eclesiale, altfel ar fi acțiune moralistă, individualistă de revelare a lui Dumnezeu către unii oameni potrivit unor realizări personale excepționale.

Dogma este un adevăr comunitar, de aceea Duhul Sfânt nu lucrează în persoane izolate pentru ele însele. Este adevărat că aceste exemple există în Vechiul Testament (profeți, regi, popor ales), dar în înțelesul creștin, descoperirea individuală este în și pentru comunitatea de credincioși. Sfântul Apostol Luca folosește imaginea turnării Duhului Sfânt de la Ioil (Ioil 3, 1-5) peste tot poporul în descrierea Cincizecimii, arătând că poporul lui Dumnezeu este întregul neam omenesc. Botezul primilor creștini a revelat că noua concepție, noutestamentară, era că Duhul Sfânt se dăruiește tuturor creștinilor. Sfântul Pavel interzice corintenilor elitismul celor care considerau că au primit mai multe harisme prin Sfântul Duh și insistă pe faptul că Duhul este comuniune, împărtășire. Descoperirea adevărului presupune întotdeauna comuniunea și comunitatea Bisericii pentru ca dogma să fie universal valabilă. Dogmele nu sunt proclamate către alții, ci sunt adevăruri pe care comunitatea bisericească le trăiește și le mărturisește în interior, în virtutea autorității lor interne.

Adevărul nu devine dogmă decât dacă este experimentat și certificat de comunitatea bisericească. De aceea, dogmele nu sunt limitate ca număr. În timp, pot fi formulate și alte dogme întrucât Biserica este un organism viu, în care Duhul Sfânt este prezent permanent, nu asociat anumitor perioade istorice. În cazul când dogma nu este certificată de comunitate, ea poate fi cel mult opinie personală, chiar dacă ar avea girul teologului academic sau al sfântului.

Sfânta Tradiție ca mediu de revelare a lui Dumnezeu în Biserică exprimă în primul rând învățătura Mântuitorului și a Sfinților Apostoli care nu a fost scrisă de ei înșiși, ci a fost transmisă prin viu grai (Ioan 20, 30-31; Filipeni 4, 9; II Tesaloniceni 2, 15 și 3, 6; II Timotei 1, 13 și 2, 2; II Ioan 12 și III Ioan 13-14). Ea mai exprimă lucrarea de dezvoltare și transmitere corectă a învățăturii Sfinților Apostoli și a urmașilor lor, dar și viața continuă a Bisericii în Duhul Sfânt.

Cea mai cunoscută formulă trinitară, preluată de la Sfântul Pavel și introdusă în Sfânta Liturghie este „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului

Duh să fie cu voi cu toți” (II Corinteni 13,13)¹⁶. „Împărtășirea” este înțeleasă atât ca „dăruire” cât și „comuniune”, așa încât Duhul Sfânt se dăruiește în Biserică fiecărui credincios, în comuniune cu Tatăl și cu Fiul, într-o complementaritate de daruri. Aceasta nu afectează învățătura despre „monarhia” sau „împărăția” Tatălui, cum greșit au înțeles unii exegeți, care vedeau subordonarea Fiului și a Sfântului Duh drept necesară pentru a se păstra învățătura despre un singur Dumnezeu. Persoanele Sfintei Treimi dețin în mod deplin o singură ființă, voință, putere și slavă, o singură dumnezeire, un singur Dumnezeu în trei Persoane, așa cum soarele are disc, rază și lumină, dar e un singur soare¹⁷.

În rugăciunile Bisericii, Tatăl este considerat „Dumnezeu” prin excelență. Evident că Sfânta Treime nu poate fi divizată: acolo unde este Tatăl este și Fiul și Duhul Sfânt. Omul ca persoană nu se adresează unirii ipostatice a Treimii, ci Persoanei. Această abordare personalistă face să existe rugăciuni specifice, adresate uneia dintre Persoanele Treimice, fără însă a le exclude pe celelalte. Rugăciunile către Duhul Sfânt îl numesc „Împărat ceresc”, pe temeiul însușirilor Lui comune cu celelalte două persoane ale Sfintei Treimi, iar distinctiv este apelat „Mângâietorul” și „Duhul adevărului”.

Cele mai multe rugăciuni sunt adresate exclusiv lui Hristos, dar abundă și cele îndreptate către Tatăl. De exemplu, toate rugăciunile euharistice sunt înălțate către Tatăl, nevăzutul, apelat ca persoană de comuniune. Însă rugăciunile către Tatăl îl fac accesibil prin faptul că îl trimite pe Fiul veșnic împreună cu Sfântul Duh în lume. Fiului i s-a vorbit pe pământ ca unei Persoane, iar El i-a învățat pe Ucenici să se roage Tatălui din ceruri ca unei Persoane (Matei 5, 6-11). El este „în Tatăl” fără a se confunda dar distinct ca persoană sau ipostas.

¹⁶ Formula este prezentă în ambele variante ale Sfintei Liturghii, la Sfântul Ioan Gură de Aur și la Sfântul Vasile cel Mare, după mărturisirea comună a credinței în Sfânta Treime prin rostirea de către întreaga comunitate rugătoare a *Crezului*. Vezi *Liturghierul*, EIBMBOR, București, 1995, p. 149 și 213.

¹⁷ Sfântul Atanasie cel Mare, *Întrebări oarecare*, la Atanasie de la Paros, *Epitoma Dumnezeieștilor Dogme*, Mănăstirea Neamț, 1816, p. 230 *apud* *Învățătura de credință ortodoxă*, Editura Doxologia, Iași, p. 113. Grigorie de Nazianz respinge asocierea cu soarele, raza și lumina pentru că prezintă riscul de a vedea Persoanele Fiului și Sfântului Duh ca puteri existente în Dumnezeu nesubzistente, așa cum raza și lumina nu sunt soare, ci emanări solare și calități ale ființei. Vezi *Cele 5 Cuvântari teologice...*, p. 117.

În Sfânta Liturghie, credinciosul este rugător și împreună călător spre jertfă și înviere împreună cu Hristos, pe drumul Emausului credinței. În Liturghie, Sfântul Duh face legătura dintre antropologie și eclesiologie. Ortodoxia nu a definit slujirea euharistică drept un ritual sau o ceremonie, ci reactualizare a jertfei lui Iisus, lucrare a Duhului Sfânt, taina iconomiei pe care Duhul o administrează și o face interioară omului. Omul este subiectul lucrării Duhului iar Biserica devine astfel mediul sau cadrul de referință în care se lucrează transfigurarea¹⁸.

Întemeierea Bisericii prin Jertfa și Învierea Fiului se permanentizează istoric prin trimiterea Sfântului Duh, care realizează intern misiunea Bisericii până la sfârșitul veacurilor. Sărbătoarea Sfințelor Paști se împlinește în Sărbătoarea Cincizecimii, iar Duhul Sfânt se află în stare de chenoză personală la fiecare epicleză a fiecărei Sfințe Taine administrate unei persoane umane. Deci, mântuirea adusă de Hristos se personalizează și se permanentizează prin Duhul în adâncimile existenței umane¹⁹. Tainele Bisericii sunt mijloacele și semnele transfigurării materiei prin puterea Sfântului Duh, făcând din persoana umană subiectul viu al dragostei lui Dumnezeu, iar din Biserică o instituție eshatologică, departe de înțelesul juridic și societal. Tainele, fundamentate pe realitatea Învierii lui Hristos, au natură profund pnevmatologică. Harul împărtășit prin ele, în care se face invocarea Sfântului Duh, desăvârșește natura umană-chip al lui Dumnezeu. Ortodoxia a lăsat întotdeauna aspectul organizațional juridic al Bisericii pe plan secundar, în favoarea sacramentalului.

¹⁸ A. Scrima, *op. cit.*, p. 188.

¹⁹ *Ibidem*, p. 102. Părintele Dumitru Stăniloae detaliază lucrarea Duhului la nivel personal astfel: „(Duhul) ne face să privim înspre Tatăl împreună cu Fiul, să trăim starea de fii iubitori ai Tatălui, deci de cunoștere a Tatălui și Fiului. El pătrunde ca Subiect treimic întors din Fiul spre Tatăl, din care purcede, subiectul nostru, întorcându-se spre cunoașterea Tatălui ca fii. E atât de intim unit cu mine, ca subiect întors spre Dumnezeu, cu subiectul meu, încât nu pot cunoaște pe Dumnezeu fără Duhul și pot spune în același timp fie ca Duhul cunoaște pe Dumnezeu în mine, fie că eu îl cunosc” (nota 508, la Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești*, în *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, p. 516.

La Botez, persoana umană se eternizează prin părtășia la împărăția lui Dumnezeu. Nu este suficientă ștergerea păcatelor de până la Botez, nu este importantă multiplicarea numărului membrilor Bisericii, ci primirea persoanei umane în mijlocul „poporului lui Dumnezeu”²⁰, în ființa Trupului Tainic al lui Hristos care este Biserica. Ființa „de lumină”, reînnoită prin Botez, devine membru indispensabil al corpului hristic.

Duhul Sfânt și transfigurarea materiei

Modelul transfigurării materiei, naturii create în general este Fecioara Maria. Prin Duhul Sfânt, din simplă fecioară afierosită la templu, în deplină libertate și conștiință devine Maica Domnului, după întâlnirea cu îngerul care îi spune ca totul se va petrece sub umbrirea Duhului (Luca 1, 35). Transformarea sau transfigurarea prin harul lui Dumnezeu nu înseamnă schimbare de identitate și nici acceptare inexorabilă a unei soarte dinainte stabilită de Dumnezeu. Ea nu devine „roaba Domnului” decât prin propriul consimțământ. Robul, în accepțiunea aceasta, nu acceptă în mod fatalist ceva ce i se impune, nu se substituie și nu reclamă drepturi, pentru ca lucrează în libertate.

Duhul Sfânt nu a luat trup, dar a fost trimis în lume de Hristos ca să umple, să desăvârșească și să spiritualizeze materia. Putem spune, într-un fel, că Duhul Sfânt este activ infinit în materie atât ca Cel ce purcede din Tatăl, cât și ca Cel ce este trimis de Fiul. Este falsă imaginea unei creații rele în sine, exclusiv supusă răului, cu care Duhul poartă o luptă cotinună: Duhul Sfânt este atotputernic, atotbiruitor, încât reacția răului este vizibilă numai datorită libertății omului, pe care Dumnezeu o respectă la nesfârșit. Un templu al Duhului Sfânt nu este și templu al Satanei. Totul ține de voința liberă a omului de a fi templu, după expresia Sfântului Pavel: „Sau nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt care este în voi, pe care-L aveți de la Dumnezeu și că voi nu sunteți ai voștri?” (I Corinteni 6, 19).

²⁰ În *Molitfelnic* se folosește formula: „fă-l pe el oaie turmei celei cuvântătoare a lui Hristos, fiu și moștenitor al împărăției Tale...”.

Prin prezența Duhului Sfânt în om, cununa creației, acesta este chemat la transfigurare ontologică, țintă naturală a evoluției spre Creator²¹. Din zorii umanității, descriși de Sfânta Scriptură, se spune că omul este chemat să guverneze responsabil pământul, conducând și binecuvântând resursele neregenerabile, cum ar fi apa, atmosfera terestră, pământul, viața în general. Știința și tehnologia reprezintă un dar dumnezeiesc, prin care omul poate să își exprime chemarea creatoare, dar când ele sunt îndreptate abuziv în sensul exploatarei iraționale a resurselor Terreii pot să conducă întreaga creație spre un sfârșit prematur, în afara voii lui Dumnezeu Creatorul. Descoperirile avansate ale bio-tehnologiei și ingineriei genetice trebuie privite prin prisma prezenței Duhului Sfânt în mintea luminată a cercetătorului și în creație ca întreg, căci fără o cunoaștere adecvată a vocației transcendente a naturii umane aceste tehnici noi pot conduce la rupturi și mutații dezastruoase în interiorul ecosistemelor și vieții.

Am afirmat că libertatea dată de Dumnezeu omului este nelimitată. Același lucru se poate spune și despre creativitate, întrucât este scânteie dumnezeiască ce necesită înțelepciune și spiritualitate matură. Se poate afirma că poluarea este un păcat împotriva Duhului Sfânt care sălășluiește în materie. Reintegrarea materiei în ritmul liturgic și în preocupările umanității presupune pocăință și preocupare pentru deprinderea unui alt fel de viață al omului ca persoană individuală și a întregii umanități, repartizarea mai echitabilă a resurselor, disciplină și simplitate a vieții, precum și multă solidaritate interumană. Lumea contemporană găsește greu de înțeles că distrugerea vieții minerale, vegetale și animale sunt contrare lucrării Duhului Sfânt când sunt folosite cu lăcomie. Potențialul lumii științifice poate fi mai ușor canalizat spre restaurarea integrității Pământului.

În concluzie, Ioan Evanghelistul a putut întrevădea numai în Duhul Sfânt realitatea împărătească a Bisericii, natura umană restaurată în Hristos, finalitatea pelerinajului terestru descris în Apocalipsă și a putut afirma convins și plin de speranță: *Veni Domine Jesu!* (Apocalipsa 22, 20), extins în lume prin Sfântul Duh, așa cum se arată într-o

²¹ Prof. dr. Gheorghe Sandu, *Evoluția spre Creator*, Editura Mitropoliei Olteniei, p. 203.

rugăciune de neasemuită frumusețe: „Vino, întru tot Cinstite, Atotfăcătorule, Atotîitorule, Duhule, Atoatecercetătorule, Preaînțelepte, Preaputernice, Neschimbatule, Nescrisule împrejur, Neînțelesule, Neurmatule, cu mărginirea Bunule, împlinatorule a toată lumea după ființă și neîncăput de cineva după putere: Însuți viața și izvor al vieții, Însuți înțeleptule și izvor al înțelepciunii, Însuți puterea și izvor al puterii și întru tot înduratăle Dumnezeuule! Vino înțelepciunea cea adevărată a tuturor celor ce vor să se mântuiască. Vino, Unule către unul, căci unul sunt, precum mă vezi. Vino și te sălășluiește întru mine și mă curățește de toată năvălirea și bântuiala potrivnicului!”²².

²² La Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, EIBMBOR, București 2005, p. 97.

„Crede și nu cerceta!” – note în marginea unui enunț clasic*

Lect. dr. Adrian MURARU

Mi s-a întâmplat, discutând cu persoane instruite în aria studiilor clasice, să aud că sloganul esențial al creștinismului, de succes, este „Crede și nu cerceta!”. Aceeași percepție a creștinismului, redus la câteva noțiuni, am întâlnit-o apoi în alte medii, academice: zâmbetul ce însoțea rostirea acestui slogan era, mai totdeauna, subînțeles.

Curios, i-am întrebat pe creștini: se recunosc în acest enunț? Nu, desigur (câteodată în răspuns orgoliul părea a umbri știința): pentru cei mai mulți dintre creștini, sentența amintită este invenția unei redutabile mașini de propagandă, comunismul. Am primit asigurări că acest enunț nu poate fi aflat nici în Biblie, nici la vreun autor creștin, antic sau medieval. Ba unii mi-au indicat modernitatea ca autor al acestui fals slogan creștin: „Crede și nu cerceta!” nu se poate potrivi decât acestui veac deicid. Așa că propaganda comunistă, care l-a utilizat, nu a fost decât unul din relele, importante, ale difuzării lui.

Mulți dintre cei care au auzit enunțul discutat, și nu cred că sunt mulți care să nu-l fi auzit, l-au asimilat simplu, neproblematic: ei cred că acesta exprimă esențialul creștinismului, al oricărei religii. Pentru ei, sloganul face parte din dogmatica religioasă: apare în Biblie, așa cum au auzit spunându-se, sau la autorii ecleziastici, care, desigur, nu fac altceva decât să expliciteze conținutul Bibliei. Nu, nu au încercat să-l identifice în vreuna din sursele indicate mai sus: de vreme ce credința e solicitată, și nu cercetarea, se pare că aceasta din urmă nici nu prea are sens, în aria religiosului.

* Textul este rezultat al activității de cercetare în cadrul grantului CNCSIS IDEI_2029. O primă formă a acestuia a apărut în numărul 1/2006 al revistei „Idei în dialog”, condusă de Horia-Roman Patapievici.

Alte persoane, care împărtășesc câte ceva din doctrina creștină, continuă să creadă că enunțul discutat, „Crede și nu cerceta!”, este indus de modernitate, fiind unul defăimător pentru creștini. Unii chiar verifică, citind Scriptura rând cu rând, și declară oarecum ușurați: nu, acest enunț nu poate fi găsit în cartea revelată, în Biblie. Și nici autorii bisericești nu par a-l menționa; certitudinea, în privința acestei ultime paternități, poate fi adusă doar după parcurgerea integrală a literaturii creștine, ceea ce este oarecum dificil.

Un slogan de succes, mai multe paternități: unii cred cu tărie că el apare în cărțile creștine, alții nu cred aceasta, dar nu pot produce dovada. Dacă nu ar fi fost atât de cunoscut, poate că discuția despre acest enunț ar fi fost inutilă. Pentru că este atât de familiar, și pentru a pune temei credințelor noastre, enunțul s-ar cere discutat: paternitatea, istoria, metamorfozele lui, consecințele enunțării și practicării acestuia sunt chestiuni interesante, dar și foarte complicate, care nu pot fi epuizate în câteva rânduri. Acest text își propune, prin urmare, identificarea autorului prim al acestui enunț, în măsura în care sursele scrise permit, precum și observarea premiselor ce au dus la formularea lui.

Atât cât îmi pot da seama, enunțul discutat apare pentru întâia oară în secolul al doilea după Hristos, în context grecesc. Această primă apariție este însă o variantă, mai „tare”, a sloganului cunoscut de noi: „Nu cerceta, ci crede!” (*me exetaze, alla pisteuson*). Coordonatorul „și”, prezent în forma de toți cunoscută a sloganului, care lăsa intactă posibilitatea comunicării, fie și minimală, dintre cele două arii, credința și cercetarea, este înlocuit de adversativul „ci”: coabitarea era, cel puțin la început, imposibilă.

Lucrarea ce cuprinde această primă atestare a enunțului discutat se intitulează *Cuvânt adevărat* (ori *Discurs adevărat*, *Logos alethes*), autor fiind Celsus, filosof prezumat platonice și evident anticreștin. Lucrarea lui Celsus, ca atare, s-a pierdut. Știm că el a emis acest enunț pentru că un autor creștin din secolul al treilea, Origen, a răspuns tezelor polemice ale autorului medioplatonic după standardele civilizației, adică prin citarea opiniilor preopinentului.

Celsus, un autor anticreștin, este așadar primul care menționează sloganul cunoscut de noi toți. Pentru a-l înțelege, este necesară prezentarea premiselor acestui enunț, iar acestea pot fi cunoscute doar observând contextul ce îl produce. Astfel, după ce demască originea barbară a creștinismului (*v. Contra Celsum* 1, 2), considerând că

morala creștină, doctrina creștină sunt comune, ordinare (v. *Contra Celsum* 1, 4), Celsus insistă pe eminența rațiunii în actul asentimentului dat unei doctrine (v. *Contra Celsum* 1, 9).

Și pentru că se discută despre discernământ, Celsus îi alătură pe creștini „celor ce cred, fără temei (*alogos*), în preoții cerșetori ai zeiței Cibela, în ghicitorii de profesie, alături de închinătorii lui Mithra și Sabazios, de orice-ți iese în cale, de basmele arățărilor zeiței Hecate, ale vreunui alt demon sau ale altor demoni. Căci după cum adesea indivizi perversi, profitând de ignoranța oamenilor naivi, îi duc pe aceștia unde doresc, tot așa li se întâmplă și creștinilor”. Iar textul polemistului continuă: „Unii, nevrând nici să dea, nici să ceară temei (*logon*) despre ceea ce cred, folosesc [formulele] «Nu cerceta, ci crede!» și «Credința te va mântui!». Ei spun: «Înțelepciunea este un rău în această lume, pe când nebunia (*moria*) este un bine»” (*Contra Celsum* 1, 9).

Am redat consistentul pasaj celsian pentru a oferi contextul enunțului ce ne interesează. Pentru filosof, formula „Nu cerceta, ci crede!” este creștină: cei ce o promovează sunt tocmai creștinii. Așadar, creștinii ar fi cei ce propun sloganul discutat aici.

Avem enunțate, suplimentar, două dintre motivele pentru care Celsus consideră natural creștin enunțul discutat. Primul motiv este dat de identitatea creștinismului: el este o religie, ca atâtea altele, și prin aceasta este departe de adevărata doctrină. Cel de-al doilea motiv acuză publicul creștin: ignorant, manipulabil, gregar, reducionista, ilustrare a dictonului îmbățșat, „Nu cerceta, ci crede!”. Nu opinia mea despre aceste argumente este interesantă, cred, ci opinia celui care ne-a dat posibilitatea discutării acestui enunț. Și pentru că am observat deja argumentele lui Celsus, cred că este recomandabil să cunoaștem și răspunsul lui Origen. În continuare va fi prezentată, așadar, replica autorului creștin, pentru a avea un tablou complet al disputei.

Prima teză, cea a marginalității/inexistenței cercetării într-un scenariu religios, este ultragiantă pentru creștinul Origen, cel care ne-a și transmis textul lui Celsus. Astfel, autorul ecleziastic observă, mai întâi, că și opțiunea filosofică, oricare ar fi aceasta, este rezultat al credinței, al unui anume tip de credință. Și cum Origen mizează, aproape totdeauna, pe consistența argumentării, el formulează și o replică: nu este acceptabil ca un filosof platonician, care a exersat alegerea unei secte filosofice în virtutea unei credințe, să refuze credința ca factor în alegerea noastră, a celorlalți (v. *Contra Celsum* 1, 10).

Apoi, Origen afirmă că multe din acțiunile noastre se întemeiază pe credință și nu doar pe cunoaștere: „Cine oare ar pleca într-o călătorie pe mare, cine s-ar căsători, cine ar procrea, cine ar arunca semințele în brazda pământului, dacă n-ar crede că toate aceste lucruri vor ieși bine, cu toate că este posibil să se întâmple și contrariul, și chiar se și întâmplă?” (*Contra Celsum* 1, 11). Ar trebui poate amintit că primele două secole ale erei noastre ne propun o discuție filosofică atentă (parțial accesibilă astăzi) privitoare la rolul credinței (*pistis*) în constituția filosofiei. Cel de-al doilea argument origenian este, prin urmare, unul comun, utilizat și în polemici anterioare.

Da, este adevărat, recunoaște Origen, mulți dintre creștini rămân la credință. Însă această soluție, a simplei credințe, este, urmând cartea revelată a creștinilor, Biblia, secund dezirabilă: „După cum preferă Scriptura (*logo*), e mai bine să-ți dai asentimentul unor învățături prin intermediul rațiunii (*logo*) și prin înțelepciune, decât să ajungi la ea printr-o credință simplă. În anumite împrejurări, însă, Cuvântul (*logos*) a preferat-o și pe acesta din urmă, ca să nu îi lase pe oameni pe de-a-ntregul fără folos. Acest lucru este clarificat de către Pavel, ucenic apropiat al lui Hristos: «De vreme ce, întru înțelepciunea lui Dumnezeu, lumea n-a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să-i mântuiască pe cei ce cred prin nebunia predicării». Rezultă de aici foarte clar că Dumnezeu trebuia să Se facă cunoscut omului întru înțelepciunea Lui. Întrucât nu s-a întâmplat astfel, Dumnezeu a binevoit, apoi, să-i mântuiască pe credincioși nu pur și simplu prin nebunie, ci prin nebunia predicării” (*Contra Celsum* 1, 13). Căci platonul nostru, Celsus, polemizând, a deformat fraza biblică: nu înțelepciunea este nebunie înaintea lui Dumnezeu, ci înțelepciunea acestei lumi (*v. I Corinteni* 3, 18-19).

Credința este calea secundă, necesară însă: nu toți se pot dedica cercetării, ceea ce se observă și în privința filosofiei, iar lipsa temeiului rațional nu împiedică apropierea virtuții, evidentă la creștini (Origen se referă, desigur, la creștinii contemporani lui) mai mult decât la orice alți sectatori ai filosofiei (*v. Contra Celsum* 1, 9).

Pentru Origen, enunțul discutat, „Nu cerceta, ci crede!”, îi aparține lui Celsus: este exprimarea unei teze polemice. Enunțul poate avea succes în fața celor neatenți, singurii care pot adera la el: cercetarea ni-l arată însă șubred. Revelația recomandă cercetarea, cunoașterea întru înțelepciune; doar pentru cei ce nu o practică, din varii motive, este recomandată credința în „nebunia predicării”.

Creștinismul înseamnă pedagogie, ceea ce un slogan nu poate suporta: „Noi, creștinii, nu spunem oricui se apropie de noi: «Tu să crezi mai întâi că cel pe care ți-l prezint este Fiul lui Dumnezeu!», ci expunem fiecăruia învățătura așa cum se potrivește cu caracterul și constituția lui interioară, căci noi am fost învățați să știm cum trebuie să răspundem fiecăruia. Sunt și din aceia care nu pot primi mai mult decât să le spunem să creadă: aceasta le-o și predicăm. Cu alții însă procedăm, pe cât se poate, demonstrativ, prin întrebări și răspunsuri” (*Contra Celsus* 6, 10).

Harisma divină a credinței, pusă în rând cu celelalte harisme, este abia a treia: prima harismă este cea a înțelepciunii divine, cea de-a doua este a cunoașterii, și abia cea de-a treia este a credinței, și aceasta ne-o spune chiar Biblia creștină (*v. Contra Celsus* 6, 13, *cf.* I Corinteni 12, 8-9). Cel ce leapădă cercetarea răătăcește (*cf.* Pilde 10, 17), ne reamintește Origen. „Și chiar dacă unii lenevesc și nu exersează, chiar dacă unii nu iau aminte la dumnezeieștile citiri, chiar dacă nu cercetează (*ereunan*) Scripturile, chiar dacă nu caută, după porunca lui Iisus, înțelesul lor și nu îl cer de la Dumnezeu, chiar dacă nu bat la ușile încuiate ale lor, nu se poate spune că din această pricină Scriptura (*logos*) este lipsită de înțelepciune” (*Contra Celsus* 6, 7).

Prescriptivul „Nu cerceta, ci crede!” nu este creștin, este anticreștin, susține Origen. Respectând adevărul, se poate enunța doar un descriptiv „Unii creștini cred și nu cercetează”. Generalizarea, trecerea de la propoziția particulară la cea universală, „Toți creștinii cred și nu cercetează”, și apoi sublimarea descriptivului în prescriptiv („Nu cerceta, ci crede!”) sunt, desigur, falacioase.

Și atunci ce poate fi, mai mult decât orice, temei, motiv, pentru a atribui creștinilor sentința „Nu cerceta, ci crede!”? Nu cartea lor revelată, după cum vedem, nu literatura creștină auxiliară (oricum foarte firavă la jumătatea secolului al doilea după Hristos), nu vreo doctrină a Bisericii. Nimic din toate acestea.

Rămâne să credem că motivul stă în simpla apartenență a creștinismului la o lume barbară, fapt amintit chiar de la început de către Celsus. Nu poate exista cercetare, discurs, despre ceea ce nu are limită, despre ceea ce refuză rațiunea. „Nu cerceta, ci crede!” nu ar fi, din această perspectivă, un prescriptiv, ci un descriptiv deghizat: religia creștină, barbară, este reactivă la ordinea, semnificația aduse de un *logos* care este armonie, temei, rațiune. Acest fundament al enunțului discutat, hiatul dintre creștinism și lumea rânduită de *logos*,

nu este explicat ca atare de Celsus (să nu uităm însă că Celsus ne este transmis fragmentar de Origen), dar este amintit prin reflex chiar de la început (v. *Contra Celsus* 1, 2).

Avem apoi o altă afirmație a lui Celsus, care justifică observația: enunțul creștin „totul este cu puțință la Dumnezeu” contravine concepției eline despre divinitate. „În realitate, Dumnezeu nu poate săvârși nici un lucru necuviincios, nici nu vrea să lucreze împotriva firii” (*Contra Celsum* 5, 14).

Opinia lui Celsus ar putea fi înțeleasă și mai bine dacă vom citi câteva rânduri scrise de Galenus, un medic celebru, dar și un gânditor redutabil, autor contemporan cu Celsus, cu care și împărtășește, de altfel, opinia negativă despre creștinism. Într-o lucrare ce poate fi citită în dublu registru, medical și filosofic, *De usu partium*, în care faptul anatomic sau fiziologic indică, de fiecare dată, acțiunea teleologică a divinității grecești, Galenus dorește să explice în ce constă diferența dintre divinitatea greacă, a măsurii, și cea a revelației iudeo-creștine. Pentru Galenus deosebirea fundamentală este evidentă oricui: Demiurgul elin se îngrijește de creația sa, păzind întotdeauna măsura, pe când Zeul lui Moise acționează altfel, ca o forță lipsită de măsură.

Demiurgul grec creează pentru că, anterior, a cunoscut; Zeul lui Moise creează în disprețul măsurii, a reflecției: aceasta este diferența dintre doctrina revelației și cea a elenismului. „Este suficient ca Zeul să-și fi dorit să ordoneze (*kosmesai*) materia pentru ca ea să se fi ordonat imediat! Căci [Moise] consideră că toate sunt posibile pentru Zeu, chiar dacă ar vrea să facă cenușa cal sau bou. Noi însă nu înțelegem astfel, ci spunem că unele sunt din fire imposibile: Zeul nu le săvârșește nicidecum pe cele de acest fel, ci alege să apară ceea ce este mai bun dintre cele posibile” (*De usu partium*, ediția Kühn, vol. III, p. 906).

Zeul revelației, al lui Moise, este unul a-logic: în consecință nu poate fi cunoscut. Și acum înțelegem de ce prima formă a sloganului este una ce mizează pe excluziune: conjuncția „ci” din miezul enunțului desparte două lumi. Cercetarea nu este, în creștinism, posibilă: ceea ce este lipsit de măsură nu poate fi obiect al cunoașterii prin cuvânt, *logos*. Enunțul „Nu cerceta, ci crede!” este, în fapt, descriptiv: el descrie neputința creștinismului de a formula un discurs, *logos*.

Desigur, pentru Origen și această teză este polemică, ideologică: el răspunde preopinentului său, Celsus (*v. Contra Celsum* 5, 23). A aminti replica lui Origen ar fi însă complicat și, eventual, neconvingător. Complicat, pentru că ar fi necesară o amplă discuție despre ceea ce numim *logos*, despre voința divină, despre semnificația naturii. Și, în final, replica lui Origen ar putea fi considerată una circumstanțială: contraargumentele lui Origen nu pot anula convingerea, concepția împărtășită de „intelectualii” vremii, care despart între creștinism, religie a revelației, și elenism, expresie a raționalității.

Este preferabilă o altă cale de verificare a adecvării la real a acestei teze, una care să nu mai implice personajul Origen, ideologic motivat (el este creștin, nu-i așa?). Așa că vom privi chiar acea lume care a generat teza ultimă, intelectualitatea Antichității târzii. Pentru a afla dacă distincția practică de Galenus sau Celsus este o teză polemică, voi întreba: această distincție, divergență, este sesizată, ca un dat cultural indiscutabil, de către întreaga Antichitate necreștină? Altfel spus, raportul creștinism – elenism este înțeles doar astfel, în registrul divergenței?

Observând peisajul cultural al vremii, răspunsul se impune: există autori, necreștini, care construiesc, într-o lume elenizată, o unică istorie culturală, ce subsumează filosofia greacă, misteriiile orientale, creștinismul, iudaismul. O exemplificare a concepției opuse, ce formulează un discurs unic despre creștinism și grexitate, ne oferă Numenius, un faimos autor medioplatonic, contemporan cu Celsus și Galenus, filosof cu necontestate merite în apariția neoplatonismului: Pitagora și Platon sunt figuri importante în această unică istorie culturală, însă și Scriptura revelată folosește expunerii autentice doctrine filosofice. Ar trebui spus că Celsus și Galenus sunt, pentru amatorul de filosofie, nume insignifiante, în comparație cu Numenius, ilustrul medioplatonic. Un autor exersat și influent al aceluiași veac, Numenius, alături de ceea ce Galenus și Celsus pun, fără îndoială, în veșnică divergență.

Așadar, nu dat cultural indiscutabil, nu dogmă culturală avem la Galenus și la Celsus: excluziunea practică de cei doi autori (și nu numai de către ei, și nu numai atunci) pare a fi doar o teză polemică. Iar dacă divorțul dintre creștinism, ca religie barbară, și elenism, ca structură culturală *logică*, este doar teză polemică, redevine chestionabilă întemeierea enunțului care a dat prilej discuției, „Crede și nu cerceta!”.

Au fost înfățișate cele trei motivații, posibile, ale emiterii enunțului celsian „Nu cerceta, ci crede!”, cea dintâi formă atestată, se pare, a unui slogan de toți cunoscut, „Crede și nu cerceta!”. Venerabil, sloganul a fost unul polemic, parte a unei dispute mai ample: creștinii au replicat, uneori foarte convingător, încercând să argumenteze, celor ce au nevoie de argumente, că enunțul „Crede și nu cerceta!” poate fi orice, mai puțin recomandare a creștinismului.

Însă replica acestor creștini s-a pierdut: conștiința publică a reținut, indubitabil, enunțul „Crede și nu cerceta!”, și l-a alăturat, ca pe o etichetă, creștinismului. Nu știu dacă discursul lui Celsus este unul adevărat, așa cum autorul pretindea încă din titlu. Sunt însă sigur că acest discurs a persuadat, a avut succes: „Nu cerceta, ci crede!” a rămas, pentru foarte mulți, descriptorul stării creștinului. Pentru cei ce cred că persuasiunea este, neîndoielnic, adevărul, formula celsiană rămâne neegalată.

Dreapta credință și erezia ariană în *Historia Ecclesiastica* a lui Rufin din Aquileea

Arhim. dr. Antim DAVID

La sfârșitul secolului al III-lea se încheia prima fază a elaborării doctrinale a învățăturii creștine. În zorii celui de-al IV-lea secol se reia în discuție, cu și o mai mare intensitate și implicații mult mai profunde asupra Bisericii lui Hristos, învățătura despre Sfânta Treime și în mod special, despre dumnezeirea Fiului, iar mai târziu, în a doua jumătate a aceluiași veac, învățătura despre dumnezeirea Sfântului Duh.

În controversa de o extraordinară importanță pentru Ortodoxie, va fi antrenată întreaga Biserică în lupta pentru a păstra: „puritatea tradiției, doctrinei și a credinței Bisericii dreptmăritoare, pe care Mântuitorul a lăsat-o Apostolilor predicând iar Parinții au păstrat-o”¹. Rolul dușmanului credinței celei drepte va fi întruchipat de Arie, preotul din Baucalis-ul Alexandriei, „un om religios în aparență și sub aspect exterior, mai degrabă decât în virtute, dornic de glorie și laudă... și care a început să învețe anumite doctrine cu privire la credința în Hristos, lucruri care mai înainte nu au fost discutate”². Este ereticul prin excelență, care-și va găsi susținători ai rătăcirilor sale atât din rândul clerului, cât și a laicilor și chiar în palatele împărătești.

Neprevăzutul conflict deschis de arianism v-a duce, după crâncene dispute, la biruința învățăturii trinitare, așa cum avea să fie ea formulată în scris de Sfinții Părinți la Sinoadele Ecumenice de la Niceea (325) și Constantinopol (381).

¹ Athanasius, *Epistula ad Serapionem*, PG XXXX; I, 28.

² HE I, 3, Rufinus Aquileiensis, *Historia Ecclesiastica* in *Patrologia Latina*, Migne, vol. XXI, traduceri din latină în română aparțin autorului. (În continuare în text HE).

Între cei care se vor lansa în dezbaterile doctrinale din această perioadă se numără și Rufin din Aquileea (cca. 345 – 411)³.

Poziția lui Rufin față de dreapta credință este considerată de cercetători nu totdeauna clară, deoarece el „fiind un traducător al operelor lui Origen și în același timp și un admirator al lui, acesta l-a influențat în doctrină. Prin traduceri din Origen, el nu a făcut altceva decât a răspândit învățăturile greșite privind originea, destinul și mântuirea omului, învățăturile referitoare la îngeri, la învierea din morți, durata pedepselor din iad, apocatastaza”⁴.

Învățătura de credință de la Niceea și poziția Parinților față de arianism, ne sunt prezentate de către Rufin, într-o viziune proprie,

³ Rufin din Aquileea sau Rufinus Tyrannus (cca. 345 – 411), monah, istoric și traducător, este cel care va pune în circuitul teologic din Occidentul latin unele din textele părinților greci pe care le traduce din greacă în latină. Viața lui Rufin este puțin cunoscută iar opera sa puțin cercetată. Perioadele mai cunoscute din viața lui sunt în mod cert cele ale prieteniei sale cu Fericitul Ieronim (cca. 358-368), când au studiat la Roma și implicarea în controversa origenistă, începând cu 393 și până în 401, timp în care îl va apăra pe Origen, dar și pe sine însuși de acuza de erezie datorită apartenenței sale la unele din tezele origeniste. Pentru a se apăra de aceste acuze, va traduce din greacă în latină *Apologia lui Origen*, scrisă de fapt de către Pamfil din Cezareea și pe care, Rufin, o va însoți de o apologie proprie și pe amândouă le va la Roma Papei Anastasie (398-402). Papa îl va condamna în mod deschis pe Origen, însă în ceea ce-l privește pe Rufin, va lăsa situația sa nerezolvată cel mai sigur, datorită faptului că el s-a apărut prin apologia trimisă în scris în care a expus atitudinea sa față de credința dreaptă. Implicarea lui Rufin în controversa origenistă explică împărțirea operei sale (un număr de 51 scrieri) în: „scrieri proprii” (1-20); „opere traduse” (21-50), în timp ce *Contra Ieronim* (51) sunt apologetice. Cea mai completă prezentare a scrierilor lui Rufin din Aquileea, dar și a bibliografiei despre opera sa o face H. Drobner în *Tiranno Rufino di Concordia: Bibliografia*, în *Augustinianum, Periodicum Semestre, Instituti Patristici Augustinianum*, Roma, nr. 40, 2000, pp. 461-467. A se vedea importante informații despre viața, opera și doctrina rufiniană și în Johanes Quasten (editor) *Patrologie vol. IV*, Citta Nuova Editrice, Roma, 1986, pp. 247-254; Arhid. prof. dr. C. Voicu, *op. cit.*, pp. 336-340.

⁴ Arhid. prof. dr. C. Voicu, *op. cit.*, p. 339. „Se pare că prin traduceri pe care le-a făcut, Rufin nu a păstrat întotdeauna litera textului original așa că niciodată nu se poate ști cu siguranță dacă ele reprezintă cu adevărat sau nu ideea autorului”, fapt ce a dus la o suspiciune din partea cercetătorilor în ceea ce privește autenticitatea unor texte, evenimente și acțiuni din scrierile traduse de el.

în *Historia Ecclesiastica*⁵. În aceasta lucrare autorul nu a făcut o expunere dogmatică a învățăturilor de credință, după cum nu s-a trudit nici să redea o „istorie obiectivă”, așa cum o înțelegem noi astăzi. Istoria lui Rufin este puternic impregnată de un duh apologetic⁶. Pentru descrierea evenimentelor el folosește un limbaj nu atât de elegant, însă foarte percutant menit a demasca viclenia ereticilor arieni și în mod special a lui Arie. Importanța acestei lucrări constă în faptul că „este prima lucrare de acest gen din Apus”⁷.

I. Erezia ca semn al perfidiei

După cum minunile, ca semn al puterii lui Dumnezeu, vin să întărească distingerea adevăratei credințe de greșelile păgânilor și ale evreilor, în același fel ele vin să delimiteze *fides recta* de *perfidia*, și a ortodoxiei de arianism. Pervertirea credinței este comparată de Rufin în *Istoria Bisericească* cu animalul spurcat din Scriptura Vechiului Testament, din care nimănui nu-i este îngăduit să mănânce⁸, cu lepra și, în cele din urmă, cu excrementul. Cel mai potrivit mod de a prezenta coruperea lăuntrică a lui Arie este imaginea trupului mutilat sau bolnav, Rufin indicând în mare, etapele și evoluția acestui conflict pe care îl localizează mai întâi la nivelul sufletului. Dar nici înfățișarea istorică a fiarei apocaliptice nu a fost lăsată uitării.

În concepția rufiniană, greșelile lui Arie sunt expresia cea mai elocventă a perversității, a coruperii și a răului. Manifestările răului pot fi imaginea sau simbolul bolii care atinge trupul, a înșelăciunii și răului ce s-a răspândit ca o epidemie de ciumă și care a infestat Alexandria și alte regiuni: Vorbele otrăvite se răspândiseră nu numai

⁵ *Historia Ecclesiastica* nu este o lucrare care aparține în totalitate lui Rufin. Este, de fapt, *Istoria Bisericească* a lui Eusebiu din Cezareea, tradusă în latina de către Rufin între 401-402, după originalul în limba greacă, la care traducătorul a adăugat încă două cărți pentru a continua descrierea evenimentelor până la sfârșitul secolului al IV-lea. Lui Rufin îi aparțin deci, două cărți în care relatează evenimentele de la 325 până la moartea Împăratului Teodosie (395).

⁶ Hans von Campenhausen în *I Padri greci*, Biblioteca di cultura religiosa XI, Edizione Paidea-Brescia, Traduzione italiana di M Belliucioni e M Fontana, 1967, p. 81, scria despre spiritul în care autorii înțelegeau a fi prezentată istoria în acele vremuri că: „Vechia istoriografie bisericească este fiica apologeticii, așa cum cea a epocii moderne este fiica iluminismului”

⁷ Arhid. prof. dr. Constantin Voicu, *Patrologie vol. II, op cit.*, p. 338.

⁸ Levitic 11, 3-21.

în Alexandria, ci și în celelalte orașe și provincii⁹, avea el să scrie. Maladia, simbol al ereziei, este redată prin imaginea *pestifer morbus*, un mod sensibil și totodată simbolic de a ilustra gravitatea răului. Afirmările lui Arie constituie, pentru Rufin, o blasfemie ce poate fi caracterizată fără echivoc drept *pestifera adsertio*, unde *pestis* reprezintă distrugerea la care erau condamnați oamenii care greșeau din punct de vedere religios, mentalitate specifică atât perioadei antice cât și a acelor timpuri și căreia i se supune și autorul nostru.

Ereticii s-au împărțit în mai multe tabere, însă ceea ce-i unește pe toți este răul, de aceea Rufin asociază imaginea ciumei cu cea a fiarei *bestia pestifera*, împrumutând din Apocalipsă¹⁰ imaginea fiarei cu mai multe capete, care răspândește blasfemii, iar capetele sunt identificate cu arienii, eunomienii și macedonienii și în consecință cu erezia, sub toate formele ei.

Pe linia simbolismului și a comparațiilor, cu scopul de a evidenția cât mai mult nu numai erezia ariană, ci și pe cea a lui Eunomie, Rufin găsește și o corespondență între lepră și erezie. Reglementările cu privire la boala leprei și leproși din cartea Levitic¹¹ a Vechiului Testament vin să descrie soarta ereticilor, iar cei care se leapădă de erezie sunt comparați cu cei zece leproși vindecați de Hristos în Noul Testament¹². Dacă pentru Rufin, tipologia leproșului biblic este figura ereticului din vremea sa, pentru Philostorge¹³, ce se situa de partea arienilor, boala fizică a lui Eunomie este văzută ca un lucru pozitiv în contrast cu părerea lui Rufin, care o privea ca pe un semn al căderii ereticului din dreapta credință.

Știm însă că epilepsia era privită de către Biserică, nu numai ca o boală trupească, ci mai ales ca un semn vădit al demonizării și de aceea, nu este de mirare de ce Eunomie este descris de Rufin ca fiind o persoană afectată până și fizic de rău, iar aceste semne ale manifestării răului erau vizibile în viața ereticului, el fiind „un bărbat cu trupul și sufletul lepros și stricat în afară și înăuntru de boală”¹⁴.

⁹ HE I, 1: *Contagio pestiferae adsertionis infecerat non solum apud Alexandriam, uerum et per alias urbes prouinciasque.*

¹⁰ Apocalipsa 13, 1-5.

¹¹ Levitic cap. 13 și 14.

¹² Luca 17, 11-19.

¹³ Philostorge, *Historia Ecclesiastica* X, 6 în GCS 21.

¹⁴ HE I, 26: *Eunomius, uir corpora et anima leprosus et interior exteriorque morbo region corruptus.*

II. *Simplicitas* și *dialectică* în credință

O altă problemă pe care o aduce în dezbatere Rufin, este și cea a „intelenței amăgitoare” și a legăturii ei cu viclenia. Rufin constată că Arie și susținătorii lui erau oameni instruiți în arta discuției, dar intelența lor nu este egală cu înțelepciunea, ei dispunând doar de o intelență amăgitoare și de o abilitate de a înșela și a face un mare rău sufletesc. Astfel *perfidia* este în viziunea rufiniană o corupere a adevăratei credințe prin intermediul raționamentului așa cum au făcut-o ereticii. Rufin va opune conceptului de *simplicitas*, caracteristic dreptei credințe și a celor ce-o urmează, pe cel de *calliditas*, adică subtilitate înșelătoare sau intelență amăgitoare pe care în mod eronat, arienii și toți ereticii au aplicat-o credinței. Datorită acestei intelențe amăgitoare, Arie și susținătorii săi au ajuns să aducă inovații de neacceptat în materie de credință, susținute de mândrie și ajungând să facă din Dumnezeu un simplu obiect de studiu, iar pe Eunomie îl caracterizează ca fiind: „puternic în arta dialecticii, el a scris multe împotriva credinței alor noștri și i-a învățat pe discipolii săi legile de a conduce bine o dispută. De aceea, erezia a fost numită chiar așa, a lui Eunomie”¹⁵.

Pentru Rufin, modul de acțiune al ereticilor este o adevărată capcană întinsă celor simpli și bine intenționați, dar puțin instruiți în arta dialecticii și a prefăcătoriei. Viclenia „bărbaților iscusiți în dispute și din cauza aceasta dușmanii celor simpli în credință”¹⁶ este dovedită și prin aceea că se prefac a mărturisi dreapta credință, așa cum a făcut-o partida ariană la Sinodul din Niceea, care au acționat *cum simulatione*. În acest fel procedează însuși Arie, care va semna la Alexandria o mărturisire de credință destul de neclară, ce va crea destulă confuzie, menită să-i înșele pe Sfinții Părinți, însă nu toți nu se vor lăsa amăgiți de această falsă mărturisire. La Sinodul din Mediolanum mulți dintre episcopi nu pot să conceapă că ar putea exista o asemenea viclenie lăsându-se înșelați de învățăturile lui Arie, însă o bună parte dintre episcopii participanții, denunță acest *dolus*, fără a ține cont de mărturisirile lui Arie, care ulterior s-au dovedit a fi mincinoase.

¹⁵ HE I, 26: *Arte tamen dialectica praepotens plurima contra fidem nostrum scripsit et disputandi leges sectatoribus suis dedit. A quo etiam nunc Eunomiana haeresis appellatur.*

¹⁶ HE I, 2: *Viri in questionibus callidi et ob id simplicitati fidei aduersi.*

Dolus, fraud și *simulatio* sunt pentru Rufin și pentru drept credincioși tot atâtea fațete ale ereziei și ale ereticilor, ale căror fapte reies din această formă a minții / inteligenței și nu a înțelepciunii, fapte ce reprezintă temelia pervertirii credinței lor. Tot așa și în cazul lui Iulian Apostatul, filosofia, adică știința minții, face din el un apostat al adevăratei credințe.

Erezia este alături de credințele false ale păgânilor și evreilor, o formă a căderii oamenilor cuprinși de mândrie, care doresc să cerceze lucrurile cele ascunse ale „științei” lui Dumnezeu, doar cu ajutorul puterii minții înguste, caracteristică omului. Aceștia sunt, potrivit lui Rufin, cei care n-au înțeles să-L caute pe Dumnezeu înlăuntrul și în simplitatea inimii și de aceea au ajuns la blasfemie. Numai astfel se înțelege cum Arie „a început să spună lucruri netrebnice despre credința în Hristos și să nascocoască idei care niciodată mai înainte nu fuseseră pomenite. A pus un început rău, cu afirmații blasfeme”¹⁷. Temelia pusă de el și acțiunile sale ulterioare vor întări propria-i învățătură greșită, dar nu vor duce până în sfârșit și la biruința ei, chiar dacă la un moment dat, norii furtunii acopereau cerul Bisericii încât balanța părea a înclina în favoarea ereticilor. În astfel de momente, Sfântul Atanasie întârea mulțimea înfuriată care se adunase să-l petreacă pe drumul exilului: „Nu vă tulburați fiilor, este numai un norișor care va trece curând”¹⁸.

Ereticii îl acuzau pe nedrept pe Sfântul Atanasie de numeroase crime pe care le-ar fi săvârșit, în dorința de a-l atrage de partea lor pe împăratul Constantin cel Mare, iar pe moment chiar a și fost înșelat de ei și a dat crezare celor prezentate de cătreeretici. Astfel, Enciclica unui Sinod din Sardica, relatează, arătând părerea ereticilor despre Sfântul Atanasie că „Pe unde mergea, câștiga partizani, seducând pe unii prin înșelăciuni și prin lingușiri ciumate amăgind episcopi inocenți, care nu-i cunoșteau crimele, cerând de la toți epistole de comunicare, divizând biserici pașnice”¹⁹, dar totodată scoate în evidență misiunea pe care o desfășura Sfântul și mai ales acuza de crimă care i se aducea.

¹⁷ HE I, 1: *Prauna quaedam de fide Christi proffere et quae antea in quaeestionem numquam uenerant, coepit; prauo incepto; adsertionibus impiis.*

¹⁸ HE I, 34: *Nolite o filii, conturbari quia nubicula est et cito per transibit.*

¹⁹ Epistola Enciclică a Sinodului din Sardica (342 - 343) în Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *op.cit.* p. 20.

Dându-și seama de viclenia ereticilor, împăratul „se depărta de perfidia aceloră, în care, după ce a fost prins, era ținut cu iscusință. Pe care, fiind înșelați, îi țineau în perfidie”²⁰. Interesant este că Rufin descoperă un element foarte important și anume că „prin intermediul eunucilor, cu meșteșug, a fost înșelat de către preoții (episcopii) pervertiți”²¹. Constatăm, așadar, că ereticii au avut tot interesul să-l înșele și să-l țină în această înșelăciune pe împărat, cu scopul de a nu se vădi înșelăciunea și mai ales propriile lor atrocități pe care căutau să le pună pe seama mărturisitorilor dreptei credințe. Potrivit lor, Sfântul Atanasie ar fi tăiat mâna dreaptă a unui om cu numele Arsenie. Rufin arată că prin această acuză, ereticii lasă să se înțeleagă că fapta lui Atanasie este de netăgăduit. Însă, această mână tăiată devine semnul cel mai elocvent al vicleniei lor. Ei îi vor prezenta acest semn împăratului Constantin și îi vor spune că Atanasie ar fi tăiat-o datorită magiei. „Purtat într-o cutie mică, dau împăratului brațul trupului omenesc. Despre care confirmau că este din corpul unui oarecare Arsenie și că fusese tăiat de către Atanasie din cauza practicării magiei”²².

În fața acestor evenimente, împăratul se vede nevoit să convoace de urgență un Sinod la Tyr²³, de vreme ce dovada prezentată de eretici există și nu poate fi contestată căci „Cutiuța cu brațul omenesc este purtată împrejur”²⁴ spre a fi văzută de către toți. Dorința împăratului este de a face dreptate, căci așa cum arată el în discursul său

²⁰ HE I, 14: *Non solum a perfidia eorum, in qua callide inretitus tenebatur, abscederet, uerum et in auctores deceptionis suae seuerius aliquid...decerneret.*

²¹ HE, I, 16: *Per eunuchos arte in perfidiam decipitur a peruersis sacerdotibus.*

²² HE I, 16: *Humani corporis brachium locule delatum imperatori ostendunt. Quod ab Athanasio excisum magicae artis gratia de Arsenii cuiusdam corpora confirmabant.*

²³ Eusebiu de Cezareea ne relatează că împăratul Constantin a pronunțat o sentință de exilare împotriva episcopilor. Aceasta era îndreptată împotriva celor ce mărturiseau dreapta credință, împăratul fiind înșelat de episcopii arieni, deși dorise restabilirea adevărului: „Dacă vreunul dintre voi, ceea ce nu vreau să cred, ar încerca să se opună și de această dată poruncilor noastre, voi trimite de îndată pe cineva cu ordin imperial să-l alunge și să-l învețe că este necuviincios să te opui ordonanțelor pe care suveranul le emite”, Eusebiu de Cezareea, în *Viața lui Constantin cel Mare* IV, 42 în Colecția PSB, vol. 14, traducere și note de Radu Alexandrescu, EIBMBOR, București 1991, p. 176. Despre neînțelegerea de către împărat a situației generată de arieni la Sinodul din Tyr, a se vedea și Athanasius, *Historia Arianorum* IV, în PG 25. Col. 697.

²⁴ HE I, 17: *Loculus cum humano brachio circumfertur.*

„acum este clipa când nimeni nu poate să fie înșelat de șiretlicurile cuvintelor”²⁵. Aparenta mână dreaptă tăiată de către Sfântul Atanasie, este adusă ca dovadă în sprijinul acuzației și totodată o garanție a *fides* a acuzatorilor și a credibilității pe care voiau să o inspire în rândul celor prezenți.

Brațul drept adus și înfățișat împăratului și întregii adunări a Sinodului este, în concepția lui Rufin, simbolul perfidiei, întemeiat pe distanța dintre aparență și realitate. „Această dovadă se arată a fi o capcană, pentru că, deși părea de necontestat, se întemeiază pe o falsă evidență, pentru a-i înșela pe cei lipsiți de discernământ sau cei care nu-și pot imagina existența unei astfel de viclenii”²⁶. Împăratul îl cercetează pe Atanasie în dorința de a afla adevărul: „Pe tine, Athanasie, zic, te acuză că ai tăiat acest braț. Aceasta este dreapta lui Arsenie, pe care nu se știe cum, sau de ce ai tăiat-o?”²⁷. Nevoindu-se silit a-și arăta nevinovăția, Sfântul Atanasie îl introduce în Sinod pe Arsenie, zicând: „Acesta este Arsenie și ridicând mâna lui dreaptă: aceasta este însăși dreapta lui, aceasta este și stânga. Însă aceste mâini pe care le aduc aceștia (n.n., ereticii), voi să cercetați de unde sunt”²⁸. Prezentarea lui Arsenie în Sinod a făcut ca: „precum o noapte, ochii acuzatorilor să fie cuprinși de întuneric”²⁹, deși Atanasie făcuse lumină în acest caz.

Astfel mâna dreaptă netăiată a lui Arsenie dovedește că acuzația ereticilor a fost falsă și că a lor credință este egală cu viclenia. Mâna dreaptă a lui Arsenie devine dovada și simbolul perfidiei ereticilor. Rufin evidențiază în expunerea sa o temă de o deosebită importanță și anume mutilarea mâinii drepte ca și garanție supremă a credinței, așa cum se va întâmpla în cazul altui mărturisitor de mai târziu, Sfântul Ioan Damaschin.

²⁵ HE I, 18.

²⁶ F. Thelamon *Painens et chretiens an IV-e siecle. L'apport de „L'Histoire Ecclesiastique” de Rufin d'Aquilee*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1981, p. 426.

²⁷ HE I, 18: *Hoc est, inquiunt, ubi nemo posuit uerborum praestigiis decipi.... Brachium hoc te aiunt, Athanasi, accusant excisum. Haec est Arsenii dextera, quam tu quomodo uel ad quos usus excideris, indicto?*

²⁸ HE I, 18, Ait: *hic est Arsenius. Et adleuans eius nihilominus dexteram: Haec est, inquit, etiam dextera eius, haec est et sinistra. Haec autem, quam isti offerunt, manus, unde sit, uos requirite. Tunc uelut nox quaedam et tenebrae accusatorum oculis infusae.*

²⁹ *Ibidem*, I, 18.

Un alt exemplu al vicleniei ereticilor arieni, relatat de către Rufin, este legat de ochiul scos al lui Pafnutie, unul dintre mărturisitori. Acest Pafnutie „omul lui Dumnezeu” este, potrivit relatării rufiniene, „episcopul Pafnutie din Egipt”³⁰ căruia în timpul persecuției lui Maximian i-a fost scos ochiul drept, datorită nelepădării sale de dreapta credință. Este unul dintre marii Părinți ai deșertului și de aceea nu este de mirare să-l vedem printre susținătorii Sfântului Atanasie care provenea și el din rândul monahilor. De aceea, de mai multe ori, Părinții din deșert l-au protejat și ascuns de mânia prigonitorilor săi. Acest Pafnutie îl apăra acum pe Sfântul Atanasie înaintea lui Maxim al Ierusalimului. Rufin scrie ca: „Pafnutie Mărturisitorul... era conștient de nevinovăția lui Atanasie. Acesta, după ce l-a văzut pe Maxim, episcopul Ierusalimului, căruia Mărturisitorul îi stătuse împotrivă, însă din prea multă simplitate nebănuind nimic despre nelegiuirea preoților s-a așezat lângă ceilalți, pe care îi aducea la un loc pata uneltirii, netemându-se să se opună consensului celorlați: Cu tine, zice, o, Maxime, din moment ce pentru mine și de asemenea pentru mărturisire este important, din moment ce pentru mine tot la fel lumina muritoare s-a unit cu chipul mai strălucitor al luminii dumnezeiești, cu tine, zic, nu voi primi a sta în sfatul nelegiuitorilor și a merge alături de cei ce fac nedreptate. Abătut fiind bătrânul, îl scoase pe el din mijlocul lor”³¹.

Spre deosebire de cazul prezentat al lui Arsenie, căruia nu i se amputase brațul, Rufin pune în evidență valoarea simbolică a mutilării ochilor mărturisitorilor. Însuși Pafnutie a afirmat că ochiul scos „este semn al unei vederi mai pătrunzătoare și a luminii dumnezeiești”. Pierderea ochiului, este expresia cea mai vie a mărturisirii dreptei credințe și prin aceasta a dobândirii clarviziunii, ca dar al sfințeniei dată de Dumnezeu celor ce-l mărturisesc pe El.

³⁰ HE I, 4.

³¹ E I, 18: *Pafnutius confessor, de quo supra memorauimus, aderat Athanasii innocentiae conscius. Is cum uidisset Maximum Hierusolymorum episcopum, qui... confessor extiterat, uerum pro nimia simplicitate nihil de sacerdotum scelere suspicantem consedisset cum ceteris, quos factionis macula sociauerat, medium consessum adire non ueritus: Te inquit, o Maxime, cum quo mihi atque idem confessionis insigne est, cum quo mihi partier mortale lumen effossum clariorem diuini luminis conciliauit aspectum, te, inquam, non partiar sedere in Concilio malignantium et cum iniqua gerentibus introire. Iniectaque anu eleuns eum de medio eorum.*

Pafnutie este prezentat de către Rufin drept „orbul care vede” înzestrat cu o vedere clară a luminii divine și a adevărului, spre deosebire de eretici, ai căror ochi sunt cufundați în întuneric, deși cu ochii trupești văd lumina acestei lumi.

În exemplificarea paradoxului *orb care vede* și *om care are ochi și nu vede*, Rufin prezintă și cazul lui Didim cel Orb³². Pentru Rufin, Didim reprezintă un „adevărat far ce răspândește lumina dumnezeiască. Pentru că era lipsit de ochi, ardea de o dorință mai mare de a cunoaște adevărata lumină. Lipsit de ochii pe care îi are orice animal, el îi avea pe cei ai îngerilor cu care Îl vedea pe Dumnezeu”.

Prezentarea acestor două cazuri a lui Pafnutie și a lui Didim de către autorul nostru, dovedește că expresia „orb care vede” vine să pună în evidență cuvintele Sfintei Scripturi: „ochi au și nu vor vedea...”³³, în antiteză cu cei care văd adevărurile dumnezeiești. De aceea se adresează Rufin lui Didim cu cuvintele de îmbărbătare a lui și a mărturisitorilor totodată „Cu nimic să nu te întristeze, o, Didime, că te găsești lipsit de ochii trupești; căci îți lipsesc ție acei ochi, pe care îi au șoarecii, muștele și șopârlele; ci bucură-te, căci ai ochii pe care îi au îngerii, prin care este contemplat Dumnezeu”³⁴.

Valorizarea simbolică a lipsei de vedere a celor care „nu au ochi, dar văd” pune în lumină demersul plin de mândrie al lui Arie și a partizanilor lui, a acelor „bărbați iscusiți în dispute și din cauza aceasta dușmani celor simpli în credință”³⁵, care au pretenția de a-L

³² Cazul lui Didim cel Orb îi era la îndemână lui Rufin întrucât pe acesta îl cunoscuse în Egipt, unde Rufin a stat între 373-380 și pentru puțin timp va studia la școala acestuia din Alexandria și îl va cunoaște personal. Era perioada când „la Alexandria ceața neagră a perfidiei învățătorului întunecat cuprindea poporul și cetatea, Domnul l-a aprins pe Dydim ca pe o lampă ce împrășteie lumină dumnezeiască... Lipsit de luminile ochilor, s-a aprins de o mai mare dorință a cunoașterii luminii adevărului”. HE I, 7: *Verum cum apud Alexandriam populous et urbem nebulosi doctoris tetra perfidiae caligo suffunderet, uelut lampadam quondam diuina luce fulgentem Didymum dominus accendit... Luminibus orbatus maiore desiderio scientiae ueri luminis inflammatur.*

³³ Psalmul 113, 13.

³⁴ HE II, 7: *Nihil te inquit offendat o Didyme, quod carnalibus oculis uideris orbatus, desunt enim tibi illi oculi, quos mures et muscae et lacertae habent; sed laetare, quia habes oculos, quos angeli habent, e quibus dues uidetur.*

³⁵ HE I, 2: *Viri in quaestionibus callidi et ob id simplicitati fidei aduersi.*

cunoaște pe Dumnezeu pe calea rațiunii, însă într-un mod pur intelectual, doar cu ochii trupului pe care îi adâncește în întunericul întru care nu se poate vedea. Pentru Rufin, ca și pentru ceilalți Părinți, cunoașterea implică *simplicitas*, deci opusul lui *calliditas*.

Între mărturisitorii credinței și viclenii episcopi arieni există o opoziție de netrecut. Mărturisitorul este prezentat ca fiind opusul ereticului. Mutilarea lui Pafnutie și nemutilarea lui Arsenie sunt pentru Rufin cazuri complementare, însă ele corespund a două moduri de acțiuni diferite, amândouă având în comun mărturisirea credinței.

Pafnutie având ochiul scos, în virtutea vederii pe care i-o oferă lumina lăuntrică combate rătăcirea ereticilor arieni, iar mâna netăiată a lui Arsenie devine garanția și dovada de netăgăduit a vicleniei lor. Ori pentru Rufin pervertirea credinței s-a produs datorită pretenției arienilor de a-l cunoaște pe Dumnezeu doar prin prisma resurselor minții. Însă acest mod de abordare a ereticilor intră în contradicție cu paradoxul creștin enunțat în Sfânta Scriptură de Sfântul Pavel, potrivit căruia „Dumnezeu Și-a ales pe cele nebune ale lumii, ca să rușineze pe cei înțelepți; Dumnezeu Și-a ales pe cele slabe ale lumii, ca să le rușineze pe cele tari” (I Corinteni 1, 27).

III. Raportul dintre *verba* și *virtus* în credință

Pentru Rufin, Părinții Sinodului de la Niceea sunt purtători ai semnelor lui Hristos și mărturisitori care Îl propovăduiesc pe Hristos în simplitatea inimii, în antiteză cu episcopii arieni ce sunt considerați oameni abili în discuții, însă opuși simplității credinței. Minunea are menirea să-l ajute pe un mărturisitor, total necunoscător în arta discursului, să-l convertească până și pe cel mai mare dialectician, după modelul Sfinților Apostoli – oameni simpli, dar plini de înțelepciune care au adus lumea la picioarele lui Hristos.

Exemplul îl găsește în discuțiile dintre filosofii păgâni și episcopii de la Sinodul de la Niceea. La Sinod nu au fost chemați numai mărturisitorii credinței din timpul persecuțiilor de curând încheiate, grație intervenției divine prin convertirea lui Constantin, ci și a filosofilor. „După ce din zelul împăratului credincios s-au adunat preoții lui Dumnezeu de pe tot pământul, mișcați de acea părere, scrie Rufin au venit și filosofii și cei pricepuți la dialectică, foarte nobili și

influenți”³⁶. Prezența acestor două tipuri diferite de reprezentanți în abordarea credinței, a dus la inevitabile dispute soldate cu biruința celor simpli, căci pe mărturisitorul trăitor al *simplicitas fidei*, nimeni nu-l poate reduce la tăcere, chiar și cel mai bun orator. Opoziția dintre aceste două tipuri, este din punct de vedere al autorului *Istoriei Bisericești*, totală: se regăsește la nivelul oamenilor care se confruntă, a mijloacelor pe care le folosesc și a rezultatului la care se ajunge.

Mărturisitorul, întruchipare a *simplicitas fidei* este cel total neinstruit în arta discursului, dar plin de dragostea lui Hristos pe care și-a arătat-o prin mărturisire. Pe de altă parte, episcopii erudiți pe care Rufin îi numește *docti* și care întruchipează în ei *dialectica*, caută să-l convertească pe filosof, însă fără vreun rezultat. „Un conflict îndemna pe unii însemnați în arta dialectică în fiecare zi la o luptă supremă cu episcopii noștri, bărbați, de asemenea, fără îndoială erudiți în dialectică, iar spectacolul devenea foarte mare pentru cei veniți să îi asculte pe bărbații învățați și literați. Totuși, în niciun fel filosoful nu putea să fie încolțit sau constrâns de ceva: căci o atât de mare artă oratorică era pusă în joc pentru a găsi obiecții, încât atunci când se părea că este cel mai încolțit, ca un șarpe lunecos scăpa”³⁷.

Pentru Rufin, dialectica este egală cu *ars dicendi* și deci *ars callida*. Nereușita convertirii filosofului de către episcopii *docti*, se datorează faptului că *verba*, întru care s-a purtat dezbaterea, este lipsită de *virtus*, adică de *vitas* și de aici reiese ineficacitatea cuvintelor. Însă atunci când discuția se poartă între un mărturisitor și un filosof, acesta din urma ajunge să se convertească și își arată neputința de a rezista în fața mărturisirii credinței. Se face trecerea de la un demers intelectual la experiență și de la discuție la convertire.

Convertirea este rezultatul și manifestarea unei puteri pe care mărturisitorul o poartă: aceea a trăirii cuvântului devenit faptă întru

³⁶ HE I, 3: *Etenim cum pro studio religiosi imperatoris ex omni terra sacerdotes dei coissent, opinione commoti philosophi quoque et dialectici ualde nobiles et opinatissimi conenerunt.*

³⁷ HE I, 3: *In quibus quidam insignis in arte dialectica per dies singulos conflictum summi certaminis cum episcopis nostris, uiris adaeque in dialectica non improbabiler eruditissimis mouebat, et fiebat ingens spectaculum conuenientibus ad audiendum doctis et litteratis uiris. Nec tamen ullo genere philosophus concludere a quoquam poterat aut constringere: tanta etenim dicendi arte obiectis quaestionibus occurrebat, ut ubi maxime putaretur adstrictus, uelut anguis lubricus laberetur.*

care se află lucrător Hristos și nu datorează nimic demonstrației intelectuale sau fineții discursului îmbibat în dialectică. Mărturisitorul este întruchiparea și continuatorul misiunii apostolilor, cel care aruncă sămânța, însă, în ambele cazuri, și a apostolului și a mărturisitorului situat pe aceeași linie, cel care face să răsară și să rodească, este Domnul.

Convertirea ca act de întoarcere la Dumnezeu este opera Mântuitorului Însuși pe care mărturisitorul o prezintă filosofului în cuvinte simple, dar pătrunzătoare în suflet, cuvinte mărturisitoare și păstrătoare ale drepte credințe: „În numele lui Iisus Hristos, ... ascultă filosofule cele adevărate. Dumnezeu este unul, Care a făcut cerul și pământul, și Care omului scos din noroiul pământului i-a dat sufletul și pe toate cele văzute și nevăzute le-a creat prin puterea Cuvântului Său și Duhul Său le-a întărit cu sfințenie. Acest Cuvânt și Înțelepciune, pe Care noi Îl numim Fiu, milostivindu-se de greșelile oamenilor, S-a născut din Fecioară și prin suferința morții ne-a eliberat de moartea cea veșnică și prin învierea Sa ne-a dăruit viața veșnică. Pe Care Îl și așteptăm ca judecătorul tuturor celor ce am făcut să vină. Crezi că acestea sunt adevărate, filosofule? Dar acela, ca și cum nu ar fi spus niciodată vreo cuvântare împotriva celui ce vorbea, atât era de uimit de puterea celor spuse; mut față de toate, numai atât a putut răspunde, că astfel i se pare că nimic altceva nu este adevărat decât ce spusese acela”³⁸.

Din această prezentare, Rufin lasă să se înțeleagă că distinge două moduri de cunoaștere: primul prin raționamentul uman, incapabil să acceadă la cunoașterea lui Dumnezeu prin propriile sale puteri și de aici ineficiența și eșecul dialecticii în domeniul credinței, iar cel de-al doilea, este însăși lucrarea lui Dumnezeu exprimată ca putere sau minune în *homo Dei*, caracterizat de *simplicitas*, dar bogat în

³⁸ HE I, 3: *In nomine inquit Iesu Christi, philosophe, audi, quae uerae sunt. Deus unus est qui caelum fecit et terram quique homini, quem de terrae limo iormauerat, spiritum dedit, uniuersa, quae uidentur et quae non uidentur uirtute uerbi sui creauit et spiritus sui sanctificatione firmavit. Hoc uerbum ac sapientia, quem nos filium dicimus, humanos miseratus errors ex uirgine nascitur et per passionem mortis a perpetua nos morte liberauit ac resurrectione sua aeternam nobis contulit uitam. Que et expectamus iudicem omnium, quae gerimus, esse uenturum. Credis haec ita esse, philosophe? At ille, uelut si numquam ullum sermonem contra dicendi didicisset, ita obstupefactus uirtute dictorum, mutus ad omnia hoc solum potuit respondere ita sibi uideri nec aliud uerum esse quam dixerat.*

Dumnezeu și din care „în loc de cuvinte, putere a ieșit din gura celui ce îi învăța, (iar filosoful) nu au putut să reziste cuvintelor puterii, nici nu a putut omul să se opună lui Dumnezeu”³⁹.

În relatarea evenimentelor de la Sinodul I Ecumenic, Rufin nu folosește niciun document istoric pe care să-l citeze în prezentarea sa, singura sursă fiind pentru el, mărturisirea de credință⁴⁰ și Sfintele canoane pe care se fundamentează credința Bisericii, în schimb falsele biserici ale ereticilor *concilium vanitatis* și *congregationes malignantium*, sunt în opoziție cu adevărata Biserică, „una sfântă în care este o singură credință și un singur botez, în care se crede într-un singur Dumnezeu Tatăl și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul Lui, și într-unul singur Duh Sfânt, căci sunt mulți alții care au alcătuit biserici ca Marcion, Valentin, Ebion, Maniheu, Arie și ceilalți eretici”⁴¹. Teoriile lui Arie sunt inovații, rod al minții omenești, ale discuțiilor dialectice în interpretarea adevărilor de credință și tocmai acesta este motivul pentru care ei au fost condamnați la Sinod. „Deoarece în același Sinod mărturisirea un mare număr de preoți, toți se opuneau inovației lui Arie”⁴².

³⁹ HE I, 3: *Vbi uero pro uerbis uirtus processit ex ore docentis, non potuerunt resistere uerba uirtuti nec homo aduersari potuit deo.*

⁴⁰ În *Istoria Bisericească* I, 6, Rufin prezintă o copie a formulării de credință de la Niceea, fără însă a face vreun comentariu: „Noi credem într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul tuturor lucrurilor văzute și nevăzute. Și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut ca singurul din Tatăl, care este din a Tatălui substanță, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, deoființă (*homoousis*), care este din aceeași substanță ca și Tatăl, prin care toate lucrurile s-au făcut: cele din ceruri și cele de pe pământ. Care pentru dragostea de noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a pogorât și S-a întrupat și S-a făcut om, a suferit și a înviat a treia zi. Și S-a înălțat la cer, de unde va veni iarăși să judece vii și morții. Și în Duhul Sfânt. Dar cei care spun că a existat un timp când El nu a fost și înainte de nașterea Sa nu era și ca El a fost făcut din nimic, sau care spun că Fiul lui Dumnezeu este de o altă natură sau substanță sau este supus modificării sau schimbării, Biserica apostolică și catolică (universală) îi anatemizează” Rufin de Aquileea, *Comentariu la Simbolul Apostolic*, 39 PL. XXII, 375 A-B.

⁴¹ *Ibidem*, 375 A-B.

⁴² HE I, 2: *...in eodem concilio esset confessor magnus numerus sacerdotum, omnes Arrii nouitatibus aduersabantur.*

IV. Rolul minunilor în întărirea credinței

Minunile, ca semn al sfințeniei, acele *gesta mirabilia*, făcute de unii Sfinți Părinți, precum Sfântul Spiridon al Trimitunde din Cipru, devin pentru Rufin garanția bunului temei al deciziilor sinodale. „Căci astfel de nenumărați bărbați ai acelor timpuri până atunci străluceau în Bisericile Domnului, dintre care mulți au fost prezenți în acel Sinod”⁴³.

Trecerea de la relatarea unor evenimente istorice la faptele sfințeniei se face prin pasaje revelatoare pentru intențiile lui Rufin.

Mărturisitorii luptă împotriva inovațiilor lui Arie în materie de credință, iar antiteza mărturisitori ai credinței / susținători ai lui Arie este redată și prin analogia dintre mărturisitori / păgâni prigonitori din timpul persecuțiilor. Erezia ariană este văzută de Rufin ca o nouă persecuție, provenind de data aceasta chiar din sânul Bisericii, fiind o nouă formă istorică a acțiunii celui rău împotriva slujitorilor Bisericii.

Pacea Bisericii câștigată prin sângele atâtor martiri este tulburată de către Arie și partizanii lui. Legătura dintre persecutorul păgân și ereticul arian este una directă, deoarece mărturisitorul arată aceeași atitudine de rezistență.

Pentru Rufin, Împărăția lui Dumnezeu nu se clădește prin vorbe, ci prin puterea credinței exprimată în fapte. Este un mod de a discerne *fides* de *perfidia*, lucru ce se înfăptuiește prin hotărârile Sfințelor Sinoade, aflate sub acțiunea Sfântului Duh, Cel ce lucrează *virtus divina* și *gesta mirabilia* în mărturisitori în adevărata Biserică a lui Hristos, căci în biserica ereticilor nu s-a auzit de minuni, dovadă a lipsei harului și deci existența rătăcirilor.

Cu toate împotrivirile ereticilor, dreapta credință a învins, iar „decizia sinodului episcopilor este comunicată lui Constantin. Acela o venerează ca și cum ar fi fost rostită de Dumnezeu, iar dacă cineva ar fi încercat a se opune ei, ca și cum ar fi stat împotriva măreției lui Dumnezeu, declară că va fi trimis în exil”⁴⁴.

Condamnarea ereticilor la exil în frunte cu Arie, nu reprezintă pentru Rufin doar o simplă hotărâre imperială luată de împărat

⁴³ HE I, 5: *Tales igitur in illis adhuc temporibus permulti uiri in ecclesiis domni refulgebant, ex quibus plurimi in illo concilio fuerunt.*

⁴⁴ HE I, 5: *Defertur ad Constantinum sacerdotalis concilii sentential. Ille tamquam a deo prolatam ueneratur, cui si qui temptasset obniti, uelut contra diuina statute uenientem in exilium se protestatur acturum.*

față de tulburătorii liniștii Imperiului, ci capătă conotații cu mult mai profunde; „reprezintă o schimbare a atitudinii puterii imperiale față de creștinism și de aici și a politicii religioase a Statului roman devenit creștin, dar și un mod de manifestare a credinței și a fidelității față de aceasta a împăratului”⁴⁵, este o adevărată minune, intervenția lui Dumnezeu în istorie.

Față de dreapta credință, împăratul se arată a fi ascultător și va recunoaște primatul Părinților în materie de învățătură dogmatică și va mărturisi el însuși că: „Dumnezeu v-a așezat pe voi preoții și v-a dat putere să judecați peste noi, și de aceea noi cu dreptate suntem judecați de voi, voi însă nu puteți să fiți judecați de oameni... Căci voi ne sunteți dați de Dumnezeu și nu se potrivește cu măreția zeilor, ca omul să îi judece pe zei, ci numai acela singur, despre care este scris: «Domnul a stat în sfatul dumnezeilor, în mijlocul dumnezeilor judecă»”⁴⁶. Constantin era convins, cel puțin în principiu, că: „în domeniile care îi sunt proprii, Biserica trebuie să fie liberă de orice autoritate impusă de Stat. Astfel într-o circulară de stat trimisă tuturor Bisericilor în legătură cu Sinodul de la Niceea se spune: «Tot ceea ce se discuta în Sfintele adunări ale episcopilor vine din voia lui Dumnezeu»”⁴⁷. Acestei Biserici prin care Dumnezeu Se manifestă pe pământ, „împăratul trebuie să-i ofere ajutor și sprijin, fără a se amesteca în treburile sale interne, respectându-i independența în materie de credință și de disciplină. El convoacă Sinoadele și le facilitează organizarea din punct de vedere material, iar episcopii definesc în mod liber credința ortodoxă. Hotărârilor date de episcopi, pe care le cinstește ca fiind luate de Însuși Dumnezeu, împăratul le conferă putere și lege, arătând rolul de braț secular ce-i lovește pe cei pe care Biserica i-a condamnat”⁴⁸.

⁴⁵ Fr. Thelamon, *op cit.*, p. 432

⁴⁶ HE I, 2: *Deus uos constituit sacerdotes et potestatem uobis dedit de nobis quoque iudicandi, et ideo nos a uobis recte iudicamur, uos autem non potetis ab hominibus iudicari... Vos etenim nobis a deo dati estis dii et conueniens non est, ut homo iudicet deos, sed ille solus, de quo scriptum est: dues stetit in congregatione deorum, in medio autem deos discernit.*

⁴⁷ Pr. prof. dr. Adrian Gabor, *Biserică și Stat în primele patru secole*. Curs dactilografiat pentru Anul I Master. Domeniul istorie și tradiție, p. 15.

⁴⁸ Francoise Thelemon, „L’Emperur ideal d’après «l’Histoire Ecclesiastique» de Rufin d’Aquila”, în *Studia Patristica*, vol. 10, 1970, pp. 311-312.

Pentru Pafnutie „cel ce vede”, a cărui ochi a fost scos, împăratul arată o venerație deosebită, asemenea unui sfânt. Pentru el, ochiul scos devine simbol al credinței ca mod de cunoaștere a lui Dumnezeu și ca formulare ortodoxă a *fides*. „Constantin avea o așa de mare venerație și afecțiune pentru acesta, încât adesea chemat, era adus în palat și pe acel ochi, care fusese arătat în mărturisirea credinței, îl smulgea gurilor invidioase”⁴⁹.

De aceea Rufin vede în cinstirea *concilii sententia* și cinstirea ochiului scos al lui Pafnutie două moduri de cinstire echivalente, diferite în planul realității, dar egale în finalitatea lor.

Deși *perfidia* ariană a fost condamnată la Sinodul I Ecumenic, ea a fost însă, confundată de către foarte mulți cu *virtus* și cu *mirabilia*. Arienii care s-au dedat la persecuții pentru că dețineau la un moment dat o bună parte a puterilor civile și religioase, prin laicii care aveau poziții importante în administrație și chiar coroana imperială⁵⁰, sau clerici din toate treptele, din rândul cărora erezia și-a găsit adepți, au fost însă învinși totdeauna de către mărturisitorii credinței.

În această luptă pentru păstrarea și triumful dreptei credințe, Dumnezeu și-a ales un „nor de mărturii” (Evrei 12, 1), prin care să-vârșește minuni, provenind din diferitele trepte ale Bisericii: laici sau clerici și din diferitele stări sociale. Astfel, călugării din Egipt persecutați de Lucius⁵¹ sunt, pentru Rufin, campionii ortodoxiei și sfinți plini de *virtutum gratia*, care săvârșesc minuni întocmai ca

⁴⁹ HE I, 4: *Quem Constantinus in tanta veneratione et affectus habuit, ut saepius eum intra palatium euocatam complecteretur et illum oculum, qui in confessione fidei fuerat euulsus, audioribus osculis demulceret.*

⁵⁰ Este vorba, în relatarea lui Rufin, de perioada de după moartea împăratului Constantin cel Mare ai cărui urmași la tron au fost fie arieni sau semiarieni, fie chiar căzuți din credință cum a fost cazul lui Iulian Apostatul. Spre exemplu, Sfântul Atanasie cel Mare îl numea pe împăratul Constanțiu: „Patron al împietății și cezar al ereziei” (*Historia arianorum*, 34 PG XXV).

⁵¹ Arienii împăratului Valens au dezlănțuit o prigoană împotriva celor dreptcredincioși și l-au impus pe tronul patriarhal al Alexandriei pe Lucius. Petru, cel ce fusese desemnat de Sfântul Atanasie drept urmaș al său, acceptat de popor, s-a refugiat la Roma la Papa Damasius. După cinci ani de exil s-a întors în orașul său, iar Lucius a fost alungat de popor. În această perioadă, s-a dezlănțuit o aprigă prigoană împotriva Părinților din deșert, susținătorii Sfântului Atanasie (Socrate, *Historia Ecclesiastica* IV, XXXVII, col. 557).

signa apostolica. Exemplul pe care Rufin îl citează și de această dată, este Pafnutie prin care: „miracolele erau lucrate nu mai puțin decât la apostolii din vechime”⁵². Acești călugări sunt pe aceeași linie cu apostolii în săvârșirea de minuni, dar și în *simplicitas fidei orthodoxa* care nu poate fi confundată cu înțelepciunea oamenilor.

Exemplul lui Moise și al rezistenței lui în fața lui Lucius este pentru Rufin, emblematic. El simbolizează rezistența mărturisitorului în fața persecutorului arian și a ereziei în general.

Chipul mărturisitorului nu este doar monopolul clerului și monahilor, ci și al creștinilor simpli, a căror imagine este redată de către Rufin prin femeia care aleargă spre martiriu cu propriul prunc în brațe. Însă pentru el, exemplul a „două flăcări care ardeau ca două stele pe cer”, sau „două candelabre, care stăteau... unul în dreapta și altul în stânga, străluceau în locul a doi luminători cerești”⁵³: Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie Teologul se bucura de o atenție deosebită. Deși acești sfinți nu săvârșesc, potrivit părerii rufiniene, semne și minuni precum simplii călugări din Egipt, sfințenia lor se exprimă prin viața pe care ei o duc. Aceștia, „timp de 30 de ani, s-au străduit cu cărțile lumești ale grecilor, fiind apus soarele divinei scripturi, și urmau înțelegerea acelor cărți nu după propriul cuget, ci după scrierile și autoritatea înaintașilor, pe care se întemeiau, ei înșiși primiseră regula înțelegerii din succesiunea apostolică. Ale căror comentarii la profeți discutându-le mai ales, cătau în vase de lut reîntemeiatul tezaur al înțelepciunii și al științei”⁵⁴.

Lipsa darului facerii de minuni – *signa apostolica* – care să-i ase-mene cu apostolii, nu înseamnă că ei nu trebuie să se bucure de aceeași cinstire, căci ortodoxia lor este mărturisită de faptul că se situează pe aceeași linie a tradiției apostolice în ceea ce privește trăirea și interpretarea Sfintei Scripturi. Din această perspectivă Rufin se

⁵² HE I, 4.

⁵³ HE II, 9: *Duo filii pinguedinis adsistentes dextra laeque candelabro instar duorum caeli luminarium refulgebant.*

⁵⁴ HE II, 9: *Ibique per annos, ut aiunt, tredecim onibus Graecorum saecularium libris remotis solis diuinae scripturae uoluminibus operam dabant earumque intelligentiam non ex propria praesumptione, sed ex maiorum scriptis et auctoritate sequebantur, quos et ipsos ex apostolic succession intellegendi regulam suscepisse constabat. Quorum praecipue in profetas commentaries discutientes thesauros sapientiae et scientiae reconditos in uasis fictilibus perquirebant.*

situează într-o continuitate de gândire cu Sfântul Atanasie față de care își exprimă întreaga admirație și care în *Contra Auxentium* arată că modelele Bisericii Apostolice sunt identice cu cele ale Bisericii din timpul său: „Eu vă întreb o episcopilor, pe care puteri s-au bazat apostolii pentru a predica și pentru a conduce sufletele la Hristos?”. Este același Hristos și atunci și acum și aceeași practică a ascezei care-i duce la dobândirea sfințeniei.

Atitudinea pe care o îmbrățișează cei doi Părinți, ca exemplu de viață monahală, reprezintă pentru Rufin două căi în dobândirea desăvârșirii: viața contemplativă a Sfântului Grigorie și propovăduirea credinței și opera filantropică a Sfântului Vasile cel Mare, iar amândouă dau mărturie despre sfințenia vieții lor și dreapta lor credință, însă în două moduri diferite. Comportamentul și modul lor de viațuire este tocmai opusul vicleniei ereticilor arieni. Această mărturisire a credinței celei drepte este verificată prin rezistența în mărturisire din timpul persecuției împăratului Valens⁵⁵.

În cazul celor doi Părinți, perfidia ereticilor este învinsă nu numai de înțelepciunea cu care Dumnezeu i-a înzestrat, aceasta fiind susținută de darul sfințeniei pe care ei l-au dobândit de la Hristos, datorită luptelor ascetice în care ei s-au înrolat, întărite de mărturisirea credinței și disprețuirea vieții acesteia pentru Împărăția cerurilor.

⁵⁵ HE II, 9: „Pe când era trimis în exil de către Valens din cauza credinței, înfățișat la tribunalul prefectului și al regiunii, după cum este obiceiul acelei autorități, a început și să se facă dintre cele mai mici și dintre cele mai mari, și nici să asculte de legile prefectului, între timp spera că își va ispăși pedeapsa. Atunci acela, calm și fără nicio tulburare în suflet, acestea se spune că le-a zis prefectului care-l amenința: Ah, numai de-ar fi ceva demn de povara mea, pe care aș oferi-o acestuia, care l-ar absolvi mai înțelept pe Vasile din strânsoarea pântecelui acestuia. Pe când i se acorda noaptea, când era miezul zilei, ca timp de decizie, reluând cuvântul, a răspuns: Eu voi fi același cu zi ce trece, care acum sunt teafăr și oh, de nu m-aș schimba”. (*Cum a Valente in exilium pro fide cogeretur, exhibitus ad tribunal praefecti terribusque, ut illi moris est potestati, et minis maximis agi coepit, et ni praeceptis principis oboediret, interitum sibi iam iamque speraret inpendere. Tum ille intrepidus et absque ulla animi perturbatione haec sibi minitanti praefecto respondisse fertur: Atque utinam aliquid mihi esset digni muneris, quod offerrem huic, qui maturius Bassilium de nodo follies huius absolueret. Cumque daretur ei nox, quae erat media, ad spatium deliberandi, respondisse denuo perhibetur: Ego crastino ipse ero, qui nunc tut e utinam non mutares*).

V. *Vindicta Dei* și pedeapsa ereticilor

Moartea pentru Hristos, atât de dorită de mărturisitori, capătă sensul de identificare cu Hristos Însuși, cel ce moare și învie cu noi, cea mai mare minune pe care Dumnezeu o săvârșește în om, spre deosebire de cea a ereticilor, văzută ca o pedeapsă și o răzbunare a lui Dumnezeu, răsplată pentru credința lor pervertită. Aceasta este convingerea lui Rufin în legătură cu moartea fiului împăratului Valens. Pe când ereticul împărat îl amenința cu moartea pe Sfântul Vasile, în noaptea în care îi lăsase timp de reflecție Sfântului, constrâns să treacă la arianism, fiul împăratului persecutor a murit. Perfidia ariană și *insania* persecutorilor sunt biruite de sfințenie. „Valens a tremurat de-a lungul întregii sale domnii, și avea dreptate să tremure, căci se afla mereu în pericol de moarte. Degeaba umplea închisorile: «*Vivus ardent Valens!*» (Să ardă de viu!). Aceasta era urarea pe care i-o adresa poporul din Antiohia și pe care grecii aveau să o ducă la îndeplinire”⁵⁶.

În cele din urmă, Sfântul Vasile nu este dat morții cu care fusese amenințat, ci din contră, urmare a pedepsei divine, moartea îi lovește pe persecutori⁵⁷.

Moartea fiului de împărat și visul pe care împărăteasa îl are noaptea, este asociată de către Rufin unui moment din timpul pătimirii Mântuitorului: visul soției lui Ponțiu Pilat de dinaintea Răstignirii (Matei 27, 19). „Iar în acea noapte, descrie autorul *Istoriei*, soția împăratului se chinuia ca în mâinile călăului, căci unicul lor fiu murise, plătind nelegiuirea tatălui. Astfel, au fost trimiși mai înainte de ziua oameni care să-l roage pe Vasile, ca prin rugăciunile lui să mijlocească pentru ei, ca să nu piară și ei tot la fel, în mod chiar cu mult mai drept”⁵⁸.

⁵⁶ Ammien Marcellin, XXXI, conform Andre Piganiol, *L'Empire chretien* (325-395), 2^{ème} edition mise a jour par Andre Chastagnol, Paris 1972, p. 180.

⁵⁷ O descriere a morții fiului ca pedeapsă pentru ereticul împărat, o face și Sfântul Grigorie de Nazianz, într-o prezentare destul de amplă. A se vedea Grigorie de Nazianze, *Oratione funebre de Vasile* 44, 1-2, Publication F. Boulenger, Paris p. 168.

⁵⁸ HE II, 9: *Et illa quidem nocte uxor imperatoris uelut tortoribus tradita cruciatur, filius uero, qui eis erat unicus, extinctus paternae impietatis creditor exsoluisse supplicia. Ita ante lucem missi, qui rogarent Basilium, ut precibus suis intercederet pro eis, ne etiam ipsi et quidem multo iustius similiter interirent.*

Prin această moarte Dumnezeu face judecată cu nelegiuitul împărat. Pentru autorul nostru, sfârșitul înfricoșător al împăratului, care moare ars, este văzut ca o pedeapsă pentru adeziunea la arianism și persecuțiile pe care le-au îndurat mărturisitorii dreptei credințe, dovada mâniei lui Dumnezeu Care îi pedepsește pe toți potrivnicii Săi: cel ce aprinsese focul persecuției trebuia să moară el însuși prin foc. „Înconjurat de dușmani în teritoriul în care fugise tulburat din război, nelegiuirii sale, i se dă pedeapsa de a fi ars de viu”⁵⁹.

Dar nu numai pedeapsa și moartea lui Valens este descrisă de către Rufin drept semn al discreditării ereticilor și a perfidiei lor, ci mai ales moartea lui Arie, văzută ca fiind *Dei vindicta*. Moartea rușinoasă a lui Arie este relatată de Rufin, în aceeași manieră ca și Sfântul Atanasie: qagmav⁶⁰. Moartea ereticului este marcată pe de o parte de caracterul ei subit ce survine la momentul potrivit pentru salvarea Bisericii, iar pe de altă parte de caracterul rușinos și respingător⁶¹.

Reacția susținătorilor lui Arie, subliniază semnificația unei asemenea morți. Aceștia, „copleșiți de rușine și confuzie”, îi ascund împăratului Constantin împrejurările morții lui Arie, din teamă ca acesta să nu le condamne falsa doctrină și să-i pedepsească pentru amăgire. Moartea subită este văzută ca expresia concretă a intervenției dreptății divine în istoria omenească: este pedeapsa care lovește pe cel ce săvârșește sacrilegiul (Romani 1, 18). Judecata lui Dumnezeu vine asupra lui Arie în urma rugăciunilor Sfântului Alexandru al Constantinopolului⁶². Refuzând reprimirea lui Arie în biserică și comuniunea cu acesta, Patriarhul își petrece noaptea în rugăciune, în Biserică, cerând de la Dumnezeu: „Judecă Doamne

⁵⁹ HE II, 13: *Ab hostibus circumuentus in praedio quo ex bello trepidus confugerat, impietatis suae poenas igni exustus dedit.*

⁶⁰ În *Epistula ad Serapionem*, Părintele Bisericii scrie: kaiv gevgonev tiv qanmadtovn kaiv paradoxon. În relatarea sa, Sfântul Atanasie îl identifică pe Arie cu Iuda, făcând în mod explicit referire la citatul din Cartea Faptelor Apostolilor 1, 18, unde Sfântul Apostol Petru se referă la moartea lui Iuda. Rufin însă nu utilizează citatul din Faptele Apostolilor 1, 18, dar face referire la Iuda în mod implicit. Pentru Rufin, moartea lui Iuda este prototipul morții ereticului.

⁶¹ F. Thelamon, *Painens et chretiens...*, p. 450.

⁶² *Ibidem*, p. 450.

între mine și amenințările lui Eusebiu și răutatea lui Arie”⁶³. Așadar, „cea mai mare așteptare a tuturor era ca fie perseverența lui Alexandru, fie stăruința lui Eusebiu și Arie să se prăbușească. Pe când sufletele tuturor erau concentrate în așteptarea unui astfel de lucru, Arie îndreptându-se spre biserică, și strâns de mulțimea episcopilor și a poporului, din cauza neputinței omenești cedează în loc public. Pe când stătea acolo, fiind tăiat intestinele aceluia și toate măruntaiele s-au vărsat și într-un astfel de loc îl dezlegă o moarte demnă de o minte basfemă și împruțită”⁶⁴.

Intervenția divină are menirea să inverseze raportul de forțe dintre ortodocși și arieni, iar semnificația acestei intervenții este unanim recunoscută de către drept credincioși. Astfel, Arie și doctrina sa sunt discreditate, iar el și viclenia sa, sunt identificate cu excrementele pe care ereticul le varsă afară odată organele interne și cu ele și viața⁶⁵.

Erezia este privită de Rufin, ca o pervertire lăuntrică a omului, care în situația lui Arie capătă, prin vărsarea măruntaielor, o contopire cu excrementul, pedeapsă pe care o primesc toți trădătorii începând cu Iuda și toți cei care-L hulesc pe Hristos. Din partea lui Dumnezeu, această pedeapsă este cel mai potrivit mod de a discreditat arianismul și a arăta strălucirea dreptei credințe prin minunea pe care El o săvârșește.

VI. Concluzii

Istoria pe care Rufin o scrie, reprezintă modul său original de a participa la lupta împotriva arianismului și la biruința dreptei credințe stabilită în scris prin Simbolul de la Niceea.

⁶³ HE I, 13.

⁶⁴ HE I, 16: *Igitur omnium summa expectatio, quo uel Aledandri perseuerantia ul Eusebii Arriique instantia declinaret. Cumque cunctorum animi essent ut in tali re expectatione suspense, Arrius ad ecclesiam pergens episcoporum et populorum frequentia constipates, humanae necessitates causa ad publicum locum declinat. Vbi cum sederet, intestina eius atque omnia uiscera in secessus cuniculum defluxere; it tali in loco dgnam mortem blasfemae et foetidae mentis exsoluit.*

⁶⁵ Tot astfel în Faustin și Marcellin, *Libellus precum ad imperatores Valentianum, Theodosium et Arcadium*, în P.L. XIII, 85 A-B, ni se relatează că: „Arie suferă o pedeapsă foarte aspră care îl duce către un sfârșit rușinos”.

Minunea, ca lucrare a lui Dumnezeu, constituie un instrument polemic și apologetic foarte important și eficient pentru Rufin. Reducând la minimum aspectele doctrinale și expunerile teologice, se limitează doar la a reda forma mărturisirii de credință a Sfinților Părinți de la Niceea, fără niciun fel de aprofundare teologico-dogmatică, facând doar un rezumat schematic al controverselor dintre ortodocși și ereticii arieni, prezentând cum a fost convocat Sinodul de Împăratul Constantin.

Pentru a arăta cum *fides* a fost deosebită de *perfidia*, Rufin utilizează două forme ale limbajului: relatarea istorică a evenimentelor care au condus la mărturisirea de credință sinodală și la consemnarea în scris a acestei mărturisirii de credință și un limbaj simbolic ce pune în lumină doctrina prin intermediul minunii.

El distinge dreapta credință de erezia lui Arie prin alte mijloace și anume: pune în scenă personaje într-o antiteză, reprezentanți ai unei doctrine opuse, contradictorii. Astfel, *virtus* specifică ortodocșilor și care se manifestă în viața lor prin *signa*, *mirabilia* sau printr-o viață sfântă, reliefează adevărata credință, pusă în lumină de autor prin simple constatări și nu prin dezbateri.

Manifestările lui *virtus* în viața creștinului discreditează *verba*, iar ereticii sunt condamnați datorită accentuării inteligenței, a dialecticii și nu a înțelepciunii în domeniul credinței și sunt rușinați, mai ales prin intermediul evenimentelor interpretate de Rufin ca semne ale pedepsei dumnezeiești. Astfel, boala sau moartea ereticului în condiții rușinoase precum cea a lui Arie, reprezintă cel mai potrivit mijloc de a discerne dreapta credință de erezie. Este acel *divinum testimonium* despre care „nu se auzise altceva, care să pară a arăta calea Domnului”⁶⁶, la a cărui transmitere și cunoaștere a contribuit și Rufin din Aquileea prin a sa Istorie Bisericească.

⁶⁶ HE I, 16: *Neque aliquid, quod dei uindictam indicare uideretur, audiret.*

Tradiție și înnoire în dreapta credință în concepția lui Vincentiu din Lerini

Pr. dr. Mircea CRICOVEAN

Abstract

Vincent of Lerini wrote this work so that all who read it should distinguish the redeeming truth from the heretical deviations. He also wished to prove that the christian doctrine could evolve in the same way as a man who goes through childhood and adulthood, or as a plant that starts as a seed, then becomes a plant and later, a tree. It will never be possible that the teaching of the Church be changed with a new one.

The Latin writer wished, on one hand, to demonstrate that only the Church could explain the Holy Scriptures in accordance with the Tradition of the Universal Church, its universality, elderliness and consensus. On the other hand, he mentioned that any interpretation of the Scriptures, foreign from the spirit of the Church, even if supported by the authority of a scholar, as illustrious as he might be, was heretical and could be considered as new and unsound.

We can talk about a progress of the dogmas within the Church. It is accepted only that one which does not change in anything the already existent teaching of the Church and that which will lead towards the same dogma, belief and meaning. To this purpose and in order to relish the untainted ocean of the eternal truth of faith, we have an invaluable help in the guidelines of the Saint Fathers. They are the ones who remained in an incessant communion with the undoubtful, harmless and supreme teaching of the Church.

Never did the Church look for new dogmas, nor did she dogmatise in vain. When she elaborated them, she did so in order to hold back the heretical attacks. If a dogmatic process has been observed throughout time, this has always advised and referred to the keeping the same dogma, to the same meaning and belief, without having to make any changes in form or in substance, as insignificant as they might have been.

All renewal here, would mean a slap on the Church's past. In other words, we would acknowledge – and wrongly do so – that up to the change in cause, our Saint Fathers lived in ignorance. It is he who alters things within the Church that lives in ignorance, by parting with the past and with the Tradition of the Church. The Church cannot but tell the same truth since always.

Considerații preliminare

Despre viața lui Vincențiu din Lerini, avem foarte puține informații. Cunoaștem faptul că el era de naționalitate galeză și că a activat ca preot la mănăstirea din Lerin până la sfârșitul vieții sale¹.

Înainte de a deveni slujitor al Bisericii, probabil că Vincențiu a fost angrenat în viața civilă sau militară a Imperiului Roman. Despre aceste lucruri mărturisește el însuși chiar la începutul celei sale lucrări.

Dedicându-se slujirii lui Hristos și lepădând cele lumești², va găsi de cuviință, fiind ajutat de locul unde s-a retras pentru a-L sluji pe Cel Veșnic, să alcătuiască, sub pseudonimul Peregrinus, o lucrare în care să arate cititorilor, ceea ce a primit mai însemnat de la Sfinții Părinți ai Bisericii³. Nimic nu îl va împiedica pe cel care a găsit liniștea sufletească în mănăstirea din Lerini, spre împlinirea visului său. Prin întocmirea acestei lucrări, spunea Vincentiu, „voi avea la îndemână ceva cu care șubreda mea memorie poate fi îmborsită, printr-o necurmată citire”⁴.

Motivație

Vincențiu își scrie lucrarea sa pentru ca oricine va citi să discearnă adevărul mântuitor de rătăcirea eretică. De asemenea, dorește să demonstreze că doctrina creștină poate să evolueze la fel cum omul trece prin copilărie, maturitate (perioadele vieții), sau cum vedem dezvoltarea unei plante – sămânță, plantă, copac. Învățătura Bisericii nu se va putea înlocui niciodată cu o alta nouă.

Scriitorul latin dorea, pe de o parte, să demonstreze că doar Biserica poate interpreta Sfânta Scriptură în concordanță cu Tradiția Bisericii Universale, potrivit universalității, vechimii și consensului. Pe de altă parte, el arată că orice interpretare a Scripturii, străină de duhul Bisericii, chiar susținută de autoritatea unui învățător, oricât de renumit ar fi acela, este eretică, fiind considerată ca nouă și nesănătoasă.

¹ Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, II/2, *De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, traducere de Hanibal Stănculescu, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 97.

² Vincențiu din Lerini, *Commonitorium*, I, P.L. 50, col. 639.

³ *Ibidem*, col. 638.

⁴ *Ibidem*.

Vincențiu subliniază chiar de la început că tratatul său este întocmit pentru a demasca înnoirile tuturor ereticilor și a sublinia importanța universalității dreptei credințe. Este absolut necesar, afirmă Vincențiu în al doilea capitol din lucrare, să fie observată cu strășnicie regula potrivit căreia credința cea dreaptă să se așeze pe două principii: autoritatea Legii divine și Tradiția Bisericii Universale. Autoritatea Legii divine și Tradiția Bisericii Universale pot, în mod practic, să fie puse în aplicare de fiecare mădular al Bisericii.

Istoria Bisericii este martoră a multor încercări care s-au abătut asupra ei. De exemplu, au fost două mari ispite la care Biserica a trebuit să le facă față. Acestea au fost donatismul și arianismul. În aceste confruntări, arată autorul, Dumnezeu nu a lipsit Biserica Sa de oameni luminați care să fie capabili pentru apărarea dreptei credințe. În acest sens, sunt amintiți episcopul Ambrozio al Milanului și episcopul Romei, papa Ștefan.

Cu substanțiale citări din epistolele pauline, Vincențiu din Lerini subliniază că, de la început, Sfântul Apostol Pavel, a avertizat asupra pericolului eretic. Toți cei care propovăduiesc alte învățături decât cele dintotdeauna ale Bisericii, vor fi excluși din comunitatea creștină. Vincențiu se folosește de unele texte pauline prin care se punctează necesitatea îndepărtării din Biserică a celor care s-au abătut de la dreapta credință. Se accentuează faptul că principiile trasate de Sfântul Apostol Pavel rămân de o importanță majoră și permanentă.

Pe lângă rolul negativ – de tulburare al comunităților creștine – ereziile au și un rol pozitiv. Vincențiu din Lerini arată că Dumnezeu îngăduie ivirea ereziilor în Biserică. Lucrurile acestea se întâmplă, cu îngăduința Părintelui Ceresc, pentru a întări în credință pe cei dreptcredincioși.

Lucrarea sa conține importante referiri de ordin dogmatic cu privire la Persoanele Sfintei Treimi și, în mod special, la Ipostasul Fiului lui Dumnezeu. Odată cu Întruparea Sa de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, Fiul Lui Dumnezeu este Dumnezeu adevărat și Om adevărat. Întruparea este reală și nu aparentă. În același Ipostas, Fiul Lui Dumnezeu își asumă și firea omenească. Unitatea de persoană nu s-a realizat după nașterea din Fecioara Maria ci chiar în pântecul Fecioarei, susține preotul Vincențiu.

Capitolele al XVII-lea și al XVIII-lea se referă la mari dascăli din istoria Bisericii – unul din Răsărit, Origen, și celălalt din Apus, Tertulian – care, deși au fost socotiți, la început, ca străluciți învățători ai Bisericii, până la urmă au ajuns să producă mari ispite în popor prin învățăturile lor.

Următorul capitol este conceput ca o concluzie asupra celor arătate până aici în tratatul vincentian. Se subliniază faptul că „dacă un învățător s-ar abate de la credință, Pronia divină îngăduie să se întâmple aceasta spre ispitirea noastră, dacă-L iubim pe Dumnezeu din toată inima și din tot cugetul nostru, sau nu!”⁵.

Următoarele trei capitole, axate pe citate din epistolele pauline, evidențiază faptul că, prin ivirea unor erezii noi în sânul Bisericii, se poate deosebi între grâu și pleavă, între ceea ce Sfinții Părinți au învățat dintotdeauna și scormoneliile celor care s-au îndepărtat de duhul sfințiților învățători. Capitolul al XXIV-lea și al XXV-lea, completează cele enunțate în capitolele XX-XXII.

Capitolul al XXIII-lea tratează asupra cazului când, în Biserică, se poate vorbi despre un progres al dogmei. Este acceptat în Biserică doar acel progres care nu schimbă cu nimic învățătura de până atunci a Bisericii și care va conduce spre aceeași dogmă, părere și sens.

Capitolele XXV-XXVIII oferă informații despre modul în care ereticii încearcă să introducă învățături noi în Biserică. Acești oameni, după chipul diavolului, se sprijină, la rândul lor, pe autoritatea Sfintei Scripturi. Însă ei prezintă adevărurile de credință într-un mod distorsionat.

Ultimele două capitole ale primei părți din lucrarea vincentiană, subliniază necesitatea cunoașterii în profunzime a învățăturii de credință a Bisericii de către fiecare credincios în parte. Spre gustarea din oceanul neotrăvit al adevărului veșnic de credință, de un real folos ne sunt, în acest sens, îndrumările Sfinților Părinți care au rămas în comuniune neîntreruptă cu învățătura neîndoielnică, sigură și definitivă a Bisericii.

Ultimul capitol al tratatului vincentian poate fi socotit o concluzie generală asupra tuturor celor arătate. Concluzia finală este și ideea centrală a lucrării, potrivit căreia nu este îngăduit a se mai adăuga nimic nou vechimii drepte credințe.

⁵ *Ibidem*, XIX, col. 665.

Vechime și înnoire în dreapta credință

Erezia poate fi socotită ca răscularea unei părți dintre cei care au deviat de la dreapta credință împotriva *universalității*, o promovare a unei învățături noi împotriva *vechimei* sau o părere deosebită a unor oameni împotriva a ceea ce cred în *mod unanim* credincioșii Bisericii Universale⁶.

Învățătura eretică se naște ca urmare a unor greșeli în lanț ale unor oameni. Acestea sunt⁷ iscate de anumiți factori precum:

- socotirea mai presus de Biserică a puterii sau cutezanței unui om;

- introducerea, în moștenirea lăsată de Sfinții Părinți, unor învățături periculoase care vor săpa adânc la temelia Bisericii.

De aici vor decurge și unele *consecințe*⁸ deosebit de grave:

- învățătura de origine divină va fi înlocuită cu învățătura omenească;

- vechimea și adevărată învățatură a Părinților Bisericii vor fi înlocuite de o simplă inovație a unei minți omenești rătăcite;

- toate rânduielile și hotărârile Sfinților Părinți vor fi anulate, din cauza curiozității omenești care nu se poate abține să se mențină în limitele curate și sacre ale nealteratei vechimi.

Din cauza rătăcirilor eretice, au fost renegate înrudirile prin alianță, prietenii, familiile, orașele. Majoritatea popoarelor din Imperiul Roman, au avut de suferit de pe urma cutezanțelor nelegiuite a unor oameni care vor fi aspru judecați de către Dumnezeu.

Ereziile au favorizat tensiuni sociale nemaîntâlnite până atunci în Imperiul Roman⁹. Din pricina lor, multe familii au fost necinstite, văduvele au fost desconsiderate și fecioarele întinate. Nu mai puțin au avut de suferit și cei care făceau parte din cler. Mulți dintre episcopi, preoți și diaconi au avut de îndurat fie închisoarea, fie exilul și, nu de puține ori, au gustat din cupa morții.

Nu mică este, de asemenea, ispita celor care sunt îndemnați să adere la învățăturile otrăvitoare. De multe ori, în erezie au fost găsiți oameni care nutreau sentimente alese pentru vechiul lor îndrumător

⁶ *Ibidem*, XXVII, P.L. 50, col. 660.

⁷ *Ibidem*, IV, P.L. 50, col. 642.

⁸ *Ibidem*, col. 643.

⁹ *Ibidem*.

spiritual¹⁰. Acești învățători propovăduiau învățături străine de Biserică. Ei știau foarte bine să-și ascundă ideile lor sub umbra Legii Divine¹¹.

Pentru a-și masca erezia, ereticii procedează în diverse *moduri*. Demn de remarcat este că, în primul rând, ereticii vor căuta să facă apel la autoritatea teologică și morală a unui scriitor din vechime care și-a redactat opera într-un stil oarecum confuz ca, mai apoi, să se caute interpretări departe de adevărul pe care, de fapt, sfântul scriitor își propunea să-l transmită cititorilor săi¹².

Prin acest procedeu, ei doresc să demonstreze faptul că nu sunt cei dintâi care propovăduiesc aceste idei. Ereticii se mângâie cu nădejdea că învățăturile pe care ei le promovează acum se regăsesc chiar în operele scriitorilor de dinaintea lor. Prin procedeul urmat, pe lângă faptul că otrăvesc sufletele credincioșilor cu asemenea inovații, recurg și la alte acte reprobabile. Spre pildă, ereticii calomniază memoria unui om sfânt asemănându-se cu răuvoitorii care împrăștie în văzduh cenușa unui lucru¹³.

Ereticii umblă din casă în casă, din oraș în oraș, pentru a-și răspândi basmele lor și, încălcându-și jurământul cel dintâi al dreptei credințe, aduc multă pagubă sufletească celor ce-i ascultă. Sfântul Apostol Pavel se confrunta cu asemenea situații în timpul apostolatului său (Romani 16, 17-18). Acești rătăciți sunt socotiți instrumente ale diavolului. Diavolul este un cunoscător al Sfintei Scripturi și, de aceea, prin instrumentele sale, adică prin oamenii care s-au depărtat de dreapta credință, încearcă să folosească pasaje din Sfânta Scriptură pentru a pierde sufletele binecredincioase. Exemplul cel mai elocvent este chiar ispitirea Mântuitorului nostru Iisus Hristos de către diavol, imediat după Botezul Capului Bisericii¹⁴. La rândul lor, acești învățători mincinoși, pe care Vincențiu îi numește ucenici ai diavolului știau foarte bine că nu există cale mai ușoară de a înșela buna credință a oamenilor decât aceea de a uzita de autoritatea Sfintei Scripturi¹⁵.

¹⁰ *Ibidem*, X, P.L. 50, col. 650.

¹¹ *Ibidem*, XXV, P.L. 50, col. 672.

¹² *Ibidem*, VII, P.L. 50, col. 647.

¹³ *Ibidem*, col. 648.

¹⁴ *Ibidem*, XXVI, P.L., 50, col. 673.

¹⁵ *Ibidem*, XXV, P.L. 50, col. 672.

Calea spre a distinge între erezie și credință, Biserica o poate săvârși în două moduri. Acestea sunt următoarele¹⁶:

- autoritatea Legii Divine;
- tradiția Bisericii universale.

În concepția vincentiană, ereticii cad de la înălțimea adevărilor drepte credințe datorită adâncimii învățăturilor cuprinse în Sfânta Scriptură. Este absolut necesar ca interpretarea Sfintei Scripturi să fie făcută după norma sensului bisericesc și universal, după cum s-a crezut *totdeauna, pretutindeni și de către toți*.

Corpul întreg al Bisericii trebuie să fie păzit de uneltirile unui grup restrâns dintre măduarele sale care, în mod voit, s-au îndepărtat de credința cea adevărată¹⁷. Atunci când prin învățăturile eretice este afectată întreaga Biserică, se vor face trimiteri la *vechimea credinței*¹⁸. În cazul în care chiar înăuntrul vechimii se vor găsi indicii cu privire la învățătura eretică, Biserica trebuie să facă apel la învățătura Sinoadelor Ecumenice. Bineînțeles, se are în vedere aici dacă ele s-au pronunțat în ceea ce privește punctele la care fac referire ereticii.

Atunci când nu se va proba cu autoritatea unui sinod ecumenic, va trebui să se recurgă la părerile strămoșilor care, pe mai departe, au rămas în comuniune și în credința Bisericii Universale. Aceasta doar dacă ei, în același sens, au păstrat dreapta credință, au scris despre aceasta și au învățat în acord cu ceea ce dintotdeauna Biserica a propovăduit¹⁹.

Pentru ierarhie cât și pentru poporul dreptcredincios, în privința păstrării adevăratei credințe există o datorie de o importanță majoră. Ierarhia are datoria de a învăța numai ceea ce au primit de la înaintașii lor, iar poporul binecredincios de a apăra ceea ce ei au primit ca dreaptă învățătură²⁰. În acest sens, Vincențiu ne oferă două exemple de apărători ai drepte credințe, în persoana episcopului Ambrozio al Milanului și al papei Ștefan care nu au transmis mai departe propriile lor învățături sau păreri cu privire la dreapta credință, ci pe cele existente dintotdeauna în Biserică²¹.

¹⁶ *Ibidem*, II, P.L. 50, col. 640.

¹⁷ *Ibidem*, III, P.L. 50, col. 641.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, IX, P.L. 50, col. 649-650.

²¹ *Ibidem*, V, P.L. 50, col. 644.

Trebuie să menționăm că păzitorul credinței celei drepte nu este numai ierarhia ci întreg poporul binecredincios. Edificatoare, în acest sens, credem că sunt cuvintele renumitului teolog George Florovski care punctează că:

„Ierarhii au primit această putere de a învăța, nu de la oamenii Bisericii ci de la Marele Preot, Iisus Hristos, în Taina Hirotoniei. Această învățătură își găsește însă limitele în exprimarea întregii Biserici. Biserica este chemată să dea mărturie despre această experiență care este o experiență inepuizabilă, o viziune duhovnicească. Un episcop al Bisericii, *episcopus in ecclesia*, trebuie să fie un învățător. Numai episcopul a primit puterea și autoritatea deplină de a vorbi în numele turmei sale. Ultima primește dreptul de a vorbi prin episcop. Dar pentru aceasta trebuie să cuprindă Biserica în launtrul său; el trebuie să-i facă lămurită experiența și credința. §...‡ Episcopul primește deplina putere de a învăța nu de la turma sa, ci de la Hristos prin Succesiunea Apostolică. Dar puterea deplină i-a fost încredințată pentru a depune mărturie despre experiența catholică a trupului Bisericii. El este hotărnicit în limitele acestei experiențe și, prin urmare, oamenii în probleme de credință trebuie să judece în privința învățăturii lui. Datoria supunerii încetează atunci când episcopul se abate de la norma catholică, iar oamenii au dreptul de a-l învinui și chiar de a-i determina depunerea”²².

Biserica nu a căutat niciodată dogme noi. Ea nu a dogmatizat de dragul de a dogmatiza. Atunci când s-a ajuns la acest lucru s-a datorat atacurilor eretice cărora trebuie să li se pună stavilă²³. Dacă a fost înregistrat un progres dogmatic de-a lungul timpului, acesta, atunci, întotdeauna a trimis la rămânerea la aceeași dogmă, la același înțeles și la aceeași părere, fără a fi puși în situația unor cât de mici schimbări de formă sau de fond²⁴.

Vinențiu este de părere că orice înnoire în acest domeniu ar reprezenta o palmă pentru trecutul Bisericii. Adică am fi în situația neadevărată că până la momentul când ar fi consemnată înnoirea

²² Părintele George Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos*, trad. din limba engleză de Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, Colecția Isihasm, București, 2005, pp. 66-67.

²³ Vinențiu de Lerini, *op. cit.*, XXIII, P.L. 50, col. 668.

²⁴ *Ibidem*.

în materie de credință, Părinții noștri ar fi trăit în ignoranță. Nimic mai fals decât aceasta²⁵.

Cel care trăiește în ignoranță este acela care aduce înnoiri în cadrul Bisericii, despărțindu-se de trecut și de Tradiția Bisericii. Biserica nu poate să propovăduiască decât același adevăr dintotdeauna. În acest sens, îndemna și Sfântul Apostolul Pavel care spunea: „Aduceți-vă aminte de mai marii voștri, care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu; priviți cu luare aminte cum și-au încheiat viața și urmați-le credința. Iisus Hristos, ieri și azi și în veci, este același. Nu vă lăsați furăți de învățăturile străine de multe feluri; căci bine este să vă întăriți prin har inima voastră...” (Evrei 13, 7-9). Atunci când Apostolul Neamurilor, Sfântul Pavel, îi poruncește episcopului Timotei prin persoana ucenicului său, să-și apere dreapta credință, se înțelege că minunata menire încredințată va reveni, de drept, întregii Biserici răspândite pe tot pământul²⁶.

Prin urmare, nimic nu trebuie să cinstim și să păstrăm decât ceea ce Biserica a păstrat încă din vechime²⁷. Atunci când în sânul Bisericii apar învățături eretice, acestea trebuie să fie combătute. În ce privește combaterea ereziei, trebuie să se țină seamă de câteva așezăminte²⁸.

În primul rând, este necesar să se caute părerile vechilor dascăli care se potrivesc între ele, în conformitate cu regula de credință. De asemenea, trebuie să se țină seama și de criteriul după care se aleg dascălii de referință ai Bisericii. Vincențiu propune pentru aceasta câteva condiții. Le enumerăm:

- a) sfințenia vieții;
- b) statornicia în credință;
- c) comuniunea permanentă cu cei binecredincioși;
- d) moartea întru dreapta credință sau suferirea morții martirice pentru Domnul nostru Iisus Hristos.

La condițiile de mai sus, trebuie consemnat faptul că este necesar să se observe dacă învățătura lor este definitivă, sigură și neîndoielnică, având valoarea unui Sinod Ecumenic. În acest sens, un autor consemna următoarele: „adevărul este măsura prin care putem evalua

²⁵ *Ibidem*, XXIV, P.L. 50, col. 670.

²⁶ *Ibidem*, XXII, P.L. 50, col. 667.

²⁷ *Ibidem*, XX, P.L. 50, col. 665-666.

²⁸ *Ibidem*, XXVIII, P.L. 50, col. 664.

valoarea «părerii generale». Experiența catholică poate fi exprimată chiar și de către cei puțini, chiar și de către mărturisitorii solitari ai credinței; iar aceasta este îndeajuns. Strict vorbind, pentru a putea recunoaște și exprima adevărul catholic nu avem nevoie de adunare și votare ecumenică, universală; nu avem nevoie nici chiar de «sinod ecumenic» [...] Metodele istorice și practice de recunoaștere a tradiției sfinte și catholice pot fi multe; cea a întrunirii sinoadelor ecumenice este numai una dintre ele, și nu singura. Aceasta nu înseamnă că este inutil a convoca sinoade și conferințe. Se poate însă întâmpla ca pe parcursul desfășurării sinodului adevărul să fie exprimat de către minoritate. Și ceea ce este încă și mai important, adevărul poate fi revelat chiar și fără un sinod. Părerile părinților și învățătorilor ecumenici ai Bisericii au adesea o valoare spirituală și o finalitate mai mare decât definițiile anumitor sinoade. Și aceste opinii nu necesită să fie verificate și acceptate prin «acordul universal». Dimpotrivă chiar ei înșiși sunt criteriul și cei care pot dovedi adevărul. Despre aceasta, Biserica depune mărturie prin receptarea tăcută. Valoarea decisivă constă în catholicitatea lăuntrică, iar nu în universalitatea empirică. Părerile părinților sunt acceptate nu ca o supunere formală față de autoritatea exterioară, ci datorită evidenței interioare a adevărului catholic. Întregul trup al Bisericii are dreptul de a-l verifica sau, pentru a fi mai exact, dreptul, și nu numai dreptul, ci și datoria de a-l adevăra²⁹.

Între învățătorii pe care Vincențiu de Lerini îi propune pentru apărarea adevărului universal nu trebuie să se facă nici o ierarhizare valorică. Scriitorul apusean consideră că ei trebuie să fie uniți prin credință și egali prin umilință³⁰.

Așadar, potrivit lui Vincențiu poate fi adevărată doar acea credință care este universală și mărturisită pretutindeni. În ceea ce privește învățătura promovată doar în cercuri restrânse, aceasta nu poate fi evaluată decât ca o învățătură eretică³¹.

Regula pe care a propus-o Bisericii preotul Vincențiu cu privire la deosebirea între dreapta credință și erezie este considerată de către unul din marii noștri teologi răsăriteni³² ca insuficientă. Aceasta

²⁹ G. Florovski, *op. cit.*, pp. 64-65.

³⁰ Vincențiu de Lerini, *op. cit.*, XXVIII, P.L. 50, col. 675-676.

³¹ C. Moreschini, E. Norelli, *op. cit.*, p. 97.

³² G. Florovski, *op. cit.*, p. 63-64.

deoarece, de multe ori, se poate întâmpla ca deținerea adevărului să-l posede minoritatea și nu majoritatea. El este de părere că regula vinențiană poate provoca o sumedenie de neajunsuri cu implicații dogmatice, eclesiologice și juridice deosebit de grave.

Cu toate acestea, nu trebuie să ignorăm nici contextul politic și religios în care Vincențiu își scria opera sa. El a dorit să evidențieze că orice problemă care se ivea în sânul Bisericii să fie rezolvată prin apelul neîntrerupt la autoritatea Părinților care au rămas fideli comuniunii și credinței. Dovedindu-se învățători vrednici de urmat în ceea ce privește învățătura adevărată și universală a Ecclesiei, Sfinții Părinți sunt în măsură să ne ofere cuvântul vieții veșnice ferit de inovația eretică.

Biserica în întregul ei are misiunea să-și apere învățătura de credință care este de origine apostolică. Nimeni nu are dreptul să schimbe credința dintotdeauna a Bisericii. Apostolul Pavel îmbărbăta pe cei cărora le scria sau îi onora cu prezența sa, să nu ignore învățătura dreaptă și apostolică, știut fiind faptul că, oricine ar căuta să schimbe credința o dată transmisă, ar cădea sub osânda Bisericii³³.

Apărarea dreptei credințe este nu numai o obligație morală ci și una religioasă care se referă, în mod egal, la toți dreptmăritorii creștini³⁴. Între cei care, în primul rând, au înțeles că apărarea dreptei credințe reprezintă atât o îndatorire morală cât și una religioasă, se numără Sfinții Părinți ai Bisericii.

Credincioșii Bisericii, spune Vincențiu din Lerini, pot să-și dovedească adevărata credință făcând referiri, în primul rând, la autoritatea dumnezeieștii Scripturi și, mai apoi, la tradiția Bisericii Universale³⁵. Sfânta Scriptură ar fi suficientă și ea pentru ca membrii Bisericii să se poată bucura de frumusețea duhovnicească a tuturor învățăturilor de credință. Cu toate acestea, din cauza faptului că sunt unele dintre măduarele Bisericii care interpretează cuvintele divine după placul lor, născocind diferite rătăcirii, se impune, totuși, ca interpretarea Sfintei Scripturi să fie făcută doar după norma sensului bisericesc, mai cu seamă în ceea ce privește temeliile întregii dogme a creștinilor dreptcredincioși.

³³ Vincențiu din Lerini, *Commonitorium*, VIII, P.L. 50, col. 649.

³⁴ *Ibidem*, IX, col. 649-650.

³⁵ *Ibidem*, XXIX, col. 677.

În ceea ce privește dreapta propovăduire, trebuie să se aibă în vedere atât consensul universalității cât și cel al vechimii, pentru a nu exista riscul, spune Vincențiu din Lerini, de a ne separa de unitatea Bisericii și a trece în vreo fracțiune schismatică, adoptând punctul de vedere al inovațiilor eretice.

Pentru a ne verifica în permanență dreapta credință, va trebui să cercetăm dacă cele crezute de noi sunt sprijinite pe autoritatea unui sinod ecumenic, sau, în cazul în care nu am putea beneficia de hotărârile unui sinod ecumenic, să ne prelevăm măcar de acele păreri ale Sfinților Părinți care s-au bucurat de unitatea credinței și a comuniunii în Biserică. Dacă ceea ce Sfinții Părinți au învățat se dovedește că se înscrie perfect pe linia ortodoxă a Bisericii, atunci propovăduirea acestora să fie considerată „fără nicio ezitare, ca învățătura adevărată și universală a Bisericii”³⁶.

Între Sfânta Scriptură și Tradiție nu există contradicție în ceea ce privește transmiterea adevărurilor de credință. Ambele căi de transmitere a adevărului revelat, se raportează la Biserică.

Păstrător fidel al liniei ortodoxe, Vincențiu din Lerini susține, pe bună dreptate, că autoritatea de a interpreta Sfânta Scriptură nu o are decât Biserica. Pentru transmiterea adevărului revelat, Biserica se folosește de două căi. Acestea sunt Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Ceea ce am primit prin Sfânta Scriptură ca adevăr mântuitor, se aprofundează de către Biserică, prin Sfânta Tradiție. În acest context, Vincențiu din Lerini arată că învățătura pe care Biserica trebuie să o păstreze este cea primită ca urmare a transmiterii nealterate a adevărului de-a lungul generațiilor succedate una câte una.

În acest sens, preotul Vincențiu susține că Biserica, dacă nu și-ar păstra nealterat unicul mesaj de mântuire, ar însemna că până acum ar fi fost într-o deplină ignoranță. Un teolog surprindea faptul că Vincențiu din Lerini face trimiteri la „dubla «ecumenicitate» a credinței creștine-în spațiu și timp”³⁷. Cele trei elemente din canonul vincentian, adică universalitatea, vechimea și consensul, prin ele însele, nu sunt suficiente decât în relație unul cu celălalt. Aceste elemente se condiționează și se completează reciproc³⁸.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ G. Florovski, *op. cit*, p. 119.

³⁸ *Ibidem*, p.120.

Sfânta Scriptură nu poate avea o întâietate față de Biserică. Datoria de a explicita adevărul mântuitor îl are doar Biserica. Aceasta întrucât, așa după cum am arătat în cele citate mai sus din lucrarea vincentiană, Biserica este condusă chiar de către Hristos, Care este Capul ei.

Biserica, în totalitatea ei, are dreptul să se pronunțe asupra adevărului revelat. Acesta însă nu va putea, niciodată, să fie unul nou. Interpretarea Sfintei Scripturi este un lucru anevoios. Biserica este în măsură să interpreteze Sfânta Scriptură avându-se în vedere norma sensului bisericesc și universal după cum s-a crezut totdeauna, pretutindeni și de către toți³⁹.

Biserica, prin explicitarea adevărilor de credință, nu face altceva decât să pătrundă în adâncimea frumuseții tainice a învățăturii sale dintotdeauna. Biserica nu poate să sporească adevărul revelat. El este și va rămâne unul singur.

Vincențiu din Lerini spunea că niciodată dogmele Bisericii nu vor putea fi schimbate. Acestea, cel mult, vor putea fi oarecum explicitate, adâncite. Chiar dacă cineva ar putea să spună ceva nou, aceasta nu va putea duce la concluzia că a adus în învățătura Bisericii lucruri noi. Truda teologului trebuie să aibă obiectiv ca, prin explicația sa „cele ce mai înainte erau crezute mai confuz, să fie înțelese mai clar”⁴⁰. Se va urmări, în progresul dogmatic, ca unele lucruri ce înainte erau aflate oarecum în umbră, fără să fie înțelese așa cum ar fi fost de cuviință, acum să fie puse într-o nouă lumină. Cu toate acestea, se va avea grijă să fie păstrată legătura cu vechimea învățăturii Bisericii pentru ca atunci când se vor explicita aceleași lucruri „într-un fel nou”⁴¹, să nu se spună „lucruri noi”⁴².

Pentru a lămurii în ce fel se poate vorbi de un progres al dogmei în Biserică, Vincențiu din Lerini se folosește de unele exemple din viața omului și din natura înconjurătoare. Scopul progresului dogmatic este acela ca, în timp, înțelegerea noastră cu privire la adevărul revelat să atingă măreția, fiind deplină și perfectă. Așa că „este

³⁹ Vincențiu din Lerini, *op. cit.*, III, P.L. 50, col. 641.

⁴⁰ *Ibidem*, XXII, P.L. 50, col. 667.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

permis ca acele străvechi dogme ale filosofiei cerești cu trecerea timpului să fie dezvoltate mai departe, să fie șlefuite, poleite, dar este interzis să fie schimbate, interzis să fie ciopârțite, să fie mutilate”⁴³.

Adevărurile de credință ale Bisericii au nevoie „să primească limpezime, lumină, distincție, însă trebuie să își păstreze deplinătatea, particularitatea”⁴⁴. Iată de ce Bisericii îi revine dificila misiune de a hotărî între ceea ce ține de progresul dogmatic și de înnoire⁴⁵.

Concluzii

Vinențiu din Lerini era preocupat, în primul rând, să înfățișeze, din punct de vedere cronologic, ereziile cu care s-a confruntat Biserica până în vremea sa. Spre această concluzie, ne îndreptățește mențiunea potrivit căreia se arată că scriitorul latin dorește ca învățăturile lăsate de către Sfinții Părinți să le înfățișeze mai degrabă cu bună-credință caracteristică istoricului decât cu pretenția de autor, însă având grijă să surprindă tot ceea ce este necesar pentru o privire de ansamblu, cât mai obiectivă, asupra epocii⁴⁶.

Preotul Vinențiu este pe deplin încredințat că Biserica este păzitoarea atentă și prevăzătoare a dogmelor încredințate ei și nu va schimba niciodată nimic din ele, nimic nu va scoate, nimic nu va pune.

Biserica dorește „să consolideze, să întărească adevărurile de credință; dacă au fost confirmate și definite, ea să le păstreze”⁴⁷. Biserica, în decursul existenței sale pământești, s-a confruntat cu diverse erezii și din cauza lor a trebuit să fixeze adevăratul sens și înțeles al interpretării Sfintei Scripturi.

Bisericii i se cuvine laudă, deoarece „ceea ce mai înainte era crezut pur și simplu, după aceea să fie crezut mai exact”⁴⁸. Vinențiu punctează faptul că Biserica nu a dogmatizat mai mult decât a fost necesar în vederea apărării dreptei credințe de atacurile eretice.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Pr. Mihail Pomazanski, *Teologia dogmatică ortodoxă*, traducere din limba engleză de Florin Caragiu, Editura Sophia, Editura Cartea ortodoxă, București, 2009, p. 293.

⁴⁶ Vinențiu din Lerini, *op. cit.*, I, col. 639.

⁴⁷ *Ibidem*, col. 669.

⁴⁸ *Ibidem*.

Din cauza provocărilor eretice, Biserica „a obținut totdeauna prin hotărârile sinoadelor ca învățătura, pe care o primise mai înainte de la strămoși prin tradiție, și nimic mai mult, să o consemneze apoi pentru urmași în documente scrise, cuprinzând mult în puține cuvinte și de cele mai multe ori, pentru o mai clară înțelegere, redând printr-un nou cuvânt specific un sens al credinței care nu era nou”⁴⁹.

⁴⁹ *Ibidem.*

Biserica și mărturisirea ei de credință în orizont reformat

Mihai ANDRONE

În lucrarea sa *Despre credință și Crez*¹, apărută în anul 2010 la Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă din București, strălucitul episcop Augustin al Hipponiei subliniază încă din prolog marele folos al credinței, ca și necesitatea mărturisirii ei. Prin credință avem viață, prin credință suntem vii înaintea lui Dumnezeu, cel drept trăiește din credință (Avacum 2, 4). Și această credință în Dumnezeu care constituie miezul întregii Scripturi cere de la noi toți slujirea [*officium*] inimii și a limbii [*cordis et linguæ*]², altfel spus credința este interiorizată, adâncită în inimă pentru a putea fi mai apoi exteriorizată, exprimată, proclamată, comunicată, transmisă, manifestată, mărturisită. Dreptatea, mântuirea țin de această mișcare dublă, de adâncirea credinței și de mărturisirea ei, de ceea ce se înrădăcinează pentru a irupe cu toată forța. Prin credința inimii se capătă dreptatea, neprihănirea, și prin mărturisirea ei prin viu grai „se ajunge la mântuire”, scrie Apostolul Neamurilor sub insuflarea Duhului Sfânt (Romani 10, 10).

Creștinul se gândește la *dreptate* și la *mântuire*, arată Aureliu Augustin; el se gândește, de fapt, cu dreptate la mântuirea lui și a aproapelui său, prin credința care se adâncește în el și care se cere a fi împărtășită celuiilalt printr-un act de iubire și dăruire personală, subliniem noi. Ancorată în suflet, adâncindu-se tot mai mult, credința se revarsă și devine chiar puntea de legătură care ne unește cu semenul nostru în comuniunea credinței interiorizate și manifestate. Noi „nu putem fi mântuiți de răutatea timpului prezent dacă nu ne îngrijim

¹Fericitul Augustin, *Despre credință și Crez*, trad. de Miruna și Bogdan Tătaru-Cazaban, EIBMBOR, București, 2010.

²S. Aurelii Augustini, *De fide et symbolo*, PL 40, 181.

de noi și de mântuirea aproapelui, mărturisind cu gura credința pe care o avem în inimă”³, scrie Augustin. Credința autentică irupe în crez, mărturisirea credinței devine, astfel, o formă specifică a slujirii și a iubirii aproapelui. O formă specifică a datoriei morale pe care o avem față de *semenul* nostru care trebuie să ne fie *aproape*, în mod real: „slujirea noastră [*ministerium nostrum*] este să transmitem fraților cuvântul lui Dumnezeu [*verbum Dei fratribus ministramus*]”⁴. Slujirea se arată în ceea ce oferi, în ceea ce transmiți, a sluji înseamnă a oferi, a dăruia ceea ce tu însuți ai și ceea ce tu însuți ești, ceea ce se află, așadar, în straturile de adâncime ale ființei tale, ceea ce a cuprins inima ta pentru a ajunge la suprafață, mai apoi, prin intermediul cuvântului împărtășit. A face cunoscut fraților Cuvântul lui Dumnezeu înseamnă a le dăruia Cuvântul credinței, cuvântul din care provine credința și în care se statornicește credința, înseamnă a le oferi ceea ce ai tu mai intim și mai personal, mai adânc, mai profund, de aceea dăruirea aceasta este de fapt autodăruire, adică oferirea profunzimii tale personale. Proclamarea Cuvântului lui Dumnezeu, mărturisirea credinței semnifică realmente autodăruire, slujire autentică.

1. Credința și mărturisirea ei

A vorbi despre *credință* înseamnă a vorbi despre *istorie*, este de părere Karl Barth⁵. Credința înseamnă istorie, desigur, nu în sensul că este de domeniul istoriei: credința este un eveniment care ține de taina relației dintre Dumnezeu și om, de libertatea celor doi termeni ai relației. Ea este taina lui Dumnezeu Care coboară în lumea noastră, Care vine în mijlocul nostru. Omul credincios, la rândul lui, este pus în situația de a acționa *în timp*, credința care nu se traduce în fapt nu este credință. Credința este *vizibilă* și *auzibilă*, credința omului este perceptibilă. Perceptibilitatea aceasta constituie o tră-sătură definitorie a credinței, iar mărturisirea de credință a omului recunoaște, dintru început, strânsa legătură dintre Dumnezeu și istorie, pe Dumnezeu în calitate de creator și împlinitor al istoriei.

³ Despre credință și Crez, p. 18.

⁴ Ibidem, p. 44; P. L. 40, 186.

⁵ K. Barth, *Esquisse d'une dogmatique*, traduit de l'allemand par E. Mauris et F. Ryser, Delachaux & Niestlé, 1968, pp. 37 și urm.

Credința este reală. „Credința creștină autentică determină întotdeauna un fenomen istoric, apariția printre oameni [...] a unei comunități, a unei adunări, a unei comuniuni. Dar, în același timp, ea suscită, chiar în sânul acestei comunități, o predicare, un mesaj îndreptat către exterior, către lumea din afara ei. [...] Credința dă naștere și viață unei comunități a cărei vocație este de a fi în și pentru lume”⁶. Dumnezeu acționează și omul răspunde, supunându-se, abandonând refuzul sau neutralitatea față de poruncile divine. Credința nu poate rămâne ascunsă, nu este *afacerea mea privată*: o credință ascunsă este o necredință manifestată⁷. Deoarece credința autentică se exprimă în mod public.

Divinității care s-a manifestat creând, trebuie să-i răspundă omul, mărturisind. Credinciosul Îl mărturisește pe Dumnezeu și dă, așadar, glas propriei lui adeviziuni la Cuvântul Lui. „Când credem în El, nu putem ține ascunse harul, dragostea, mângâierea și lumina care ne vin de la El, nici păstra pentru noi încrederea pe care o punem în cuvântul Său și cunoașterea pe care o avem despre El”⁸. Cuvintele credinciosului nu pot rămâne neutre, iar acțiunile lui neangajate, în prezența gloriei divine: lipsa acestei neutralități și prezența acestui angajament se numesc *mărturisirea credinței*.

Credința ne face s-o mărturisim, ea este un *răspuns public* și vital dat în limbaj bisericesc. Acest răspuns reprezintă, pe de altă parte, exteriorizarea unei lumini lăuntrice, a cunoașterii Cuvântului lui Dumnezeu și a încrederii în el. Adică a ceea ce are omul mai lăuntric și mai personal în el însuși.

Biserica Îl proclamă, Îl propovăduiește pe Dumnezeu, Care este iubire (1 Ioan 4, 8), iubire copleșitoare pentru om manifestată în Domnul nostru Iisus Hristos (Ioan 3, 16), în cele două versete scripturistice se află chintesența mesajului evanghelic și cei trei termeni indispensabili ai oricărui demers teologic: Dumnezeu, Domnul Iisus Hristos și omul⁹.

⁶ *Ibidem*, p. 38.

⁷ Ne-am permis să modificăm, întrucâtva, spusele teologului elvețian, sperând ca astfel să surprindem mai bine mesajul lui. Totuși, Barth menționa, în același registru, că o credință care nu se exprimă este o necredință ascunsă, „o credință falsă, o superstiție” (p. 39).

⁸ *Ibidem*, p. 40.

⁹ Altfel spus Dumnezeu, Dumnezeu-Omul și omul.

Dacă omul este de la Dumnezeu și pentru Dumnezeu, atunci și mărturisirea de credință a Bisericii trebuie să pornească de la Cuvântul lui Dumnezeu, avându-l ca fundament statornic, spre a se întoarce omagial la Dumnezeu, într-un gest de recunoaștere smerită a suveranității și a milei divine. Dumnezeu este suveran, Logosul Lui este de asemenea suveran, Cuvântul lui Dumnezeu trebuie să constituie, în consecință, norma întregii vieți a Bisericii creștine.

Karl Barth arată că suveranitatea Logosului divin ține de atotputernicia Lui, de atotputernicia iubirii pentru om manifestate în Întrupare și în tot ceea ce a decurs din ea. Puterea lui Hristos este, de asemenea, „puterea Sfintei Scripturi, puterea propovăduirii și a sacramentelor, puterea mărturisirii Bisericii Lui, puterea care este efectivă în taină sau fățiș oriunde El însuși, Fiul, lucrează prin Duhul Sfânt”¹⁰. Logosul divin nu este o potență printre alte potențe, El este omnipotență, o putere ne-limitată de alte puteri, o putere care nu are competitori, excepțională în exclusivitatea, unicitatea, în singularitatea ei. Toate celelalte puteri din lumea noastră i se subordonează Lui, Cuvântului atotputernic al lui Dumnezeu: din acest motiv Cuvântul divin este demn de toată încrederea noastră, grație acestui fapt El este mângâietor și sigur, infailibil și trainic. Prin urmare, toate „făgăduințele, poruncile, judecățile și binecuvântările Lui, nu sunt vorbă goală, ci fapte creatoare”¹¹: creatoare, întemeietoare a noului om, a Bisericii, a unei propovăduiri întemeiate pe Scriptură, a unor sacramente vii și puternice. Biserica și omul ca atare, cu misiunea și întreaga lor activitate, nu pot fi înțeleși corespunzător decât în măsură în care îi raportăm la creatorul, la întemeietorul și proprietarul lor Iisus Hristos.

Antropologia – ca și eclesiologia, de altfel – depind total de hristologie. Omul este creat de către Dumnezeu pentru a-I aparține ca element viu al unei comunități a credinței adunate în jurul Scripturii. Iisus Hristos este pentru om ceea ce omul nu poate fi pentru el însuși: creatorul, salvatorul și apărătorul lui, propria sa dreptate și propriul său adevăr, subliniază Karl Barth¹². Este bine ca ființa umană să conștientizeze acest lucru esențial, deși paradoxal la prima

¹⁰ Karl Barth, *God Here and Now*, trans. Paul M. van Buren, London-New York, Routledge 2003, p. 21.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cf. *Ibidem*, p. 26.

vedere: Iisus Hristos este mai aproape de noi decât suntem noi înșine, în așa fel încât, ontologic vorbind, nu doar etic, noi, creștinii, nu ne mai aparținem nouă înșine, ci-i *aparținem* Celui care ne-a creat spre a ne *deține* în deplină siguranță: îi aparținem lui Iisus Hristos și suntem proprietatea Lui nu doar ca ființe *create*, ci și ca ființe *mântuite*. Primul punct al *Catehismului de la Heidelberg* este sugestiv în această privință: „Întrebare: «Care-ți este singura mângâiere, fie că trăiești, fie că mori?» Răspuns: «Faptul că eu, trup și suflet, fie că trăiesc, fie că mor, nu-mi mai aparțin mie însumi, ci credinciosului meu Mântuitor Iisus Hristos, Care a plătit pe deplin cu scumpul Său sânge pentru toate păcatele mele, și m-a izbăvit de sub toată puterea diavolului: El mă ocrotește așa de bine, încât fără voia Tatălui meu ceresc, nici un fir de păr de pe creștetul meu nu poate cădea, ba chiar toate lucrurile trebuie să-mi servească la mântuire. De aceea mă și asigură prin Duhul Său cel Sfânt de viața veșnică și mă face realmente doritor și gata să trăiesc de acum înainte pentru El»”¹³.

Dumnezeu este „har fără plată” în toate actele Lui, așa cum le cunoaștem prin mărturia deplină a Scripturii, iar Biserica își are menirea în celebrarea și proclamarea acestora, consideră teologul elvețian, atunci când ia în discuție *proclamarea harului fără plată al lui Dumnezeu*, în capitolul 3 al cărții sale *God Here and Now*. „Harul înseamnă Emanuel”, harul înseamnă că nu suntem singuri și lipsiți de apărare în lume, harul înseamnă că Dumnezeu este cu noi și de partea noastră: noi nu suntem singuri tocmai prin faptul că nu suntem proprii noștri proprietari, noi nu suntem părăsiți și lăsați la voia arbitrariului, nestatorniciei și fragilității noastre proprii. Aceasta este vestea cea bună pe care ne-o aduce Sfânta Scriptură, în serviciul căreia trebuie să stăm cu toții, fiecare persoană în parte și Biserica în întregime ei. Orice revendicare autonomă a dreptului de stăpânire

¹³ Traducerea *Catehismului de la Heidelberg* a fost realizată după următoarele ediții: *The Triple Knowledge. An Exposition of the Heidelberg Catechism* by Herman Hoeksema, vol. 1, Grand Rapids, MI, Reformed Free Publishing Association, 1972 (1976); *Heidelbergi Káté. A református keresztyén egyház hitvallása. Catehismul Heidelbergian: Catehismul Bisericii reformate creștine*, trad. de Péter Miklós, preot reformat, CE Koinonia Cluj-Waddinxveen: Christelijke Afgescheiden Gemeente, 1992; *Catechisme de Heidelberg. Quelle est ton unique assurance dans la vie comme dans la mort?*, Fondation d'Entraide Chrétienne Reformée, 1986; *Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen*, Teilband 2, Bielefeld, Luther-Verlag, 1997.

a persoanei proprii – sunt propriul meu stăpân și fac tot ceea ce vreau! – este în realitate semnul unei cumplite înstrăinări de sine, a unei însingurări, a unei trădări de sine: omul, ca ființă creată și fragilă biologic și spiritual, nu-și poate aparține decât în măsura în care dorește să aparțină Celui care l-a creat și l-a spălat de păcate cu sângele Lui preacurat. Or, acest adevăr se cere a fi mărturisit, pentru ca mărturisirea în sine să fie adevărată, autentică, reală, profundă, mișcătoare, pentru ca mărturisirea să aibă valoare teologică și să constituie o tăbliță indicatoare către Cel care este Cale, Adevăr și Viață: a-L propovădui pe Hristos înseamnă a-L propovădui pe El ca binefăcător și proprietar al tău și al întregii și marii comunități a credinței în care te situezi (cf. 1 Corinteni 3, 23, 1 Petru 1, 18-19, Coloseni 1, 18).

Harul lui Dumnezeu este fără plată, din această cauză proclamarea Bisericii trebuie să fie prin excelență, de la un capăt la altul, proclamarea lui Iisus Hristos, „proorocul și cuvântul, preotul și jertfa, împăratul și împărăția”¹⁴. Altfel spus, Iisus Hristos este total, El este absolut, atotcuprinzător, desăvârșit în toate cele trei slujiri ale Lui, așa cum nimeni altul nu este și nici nu poate fi: El este Proorocul și Cuvântul Însuși pe care-l anunță, mesagerul și mesajul transmis. El este Preotul și Jertfa răscumpărătoare pe care o aduce, Împăratul și Împărăția ca atare. Iisus Hristos este absolut ca Prooroc, ca Mare Preot și ca Împărat, și de aceea și propovăduirea și mărturisirea Bisericii și a fiecărui creștin în parte se cere a fi total în slujba Lui. „Omul nu este și nu va fi niciodată un co-răscumpărător, un al doilea centru, o a doua sursă a harului”¹⁵, scrie Karl Barth, teologia, prin definiția ei, este teocentrică, ea trebuie să fie astfel și prin discursul ei concret, aici și acum.

Biserica este a oamenilor în sensul că este pentru oameni, și este pentru oameni în măsura în care este o Biserică mărturisitoare. Iar în comunitatea bisericească a lui Iisus Hristos Biblia are o *autoritate și o semnificație aparte*: comunitatea creștină este întemeiată pe mărturia biblică, pe „mărturia proorocilor Vechiului Testament și a apostolilor din Noul Testament” ne amintește Karl Barth. „Voi sunteți martorii Mei”, zice Domnul, iar credința noastră se bazează pe această

¹⁴ K. Barth, *God Here and Now*, p. 39.

¹⁵ *Ibidem*, p. 40.

mărturie și recurge în permanență la ea, întrucât ea reprezintă „forma vizibilă” a *prezenței ascunse* a Domnului Iisus Hristos¹⁶.

Biserica se bazează pe o mărturie pentru a fi mărturisitoare. Mai mult chiar, comunitatea bisericească își perpetuează existența cât timp rămâne fidelă Cuvântului, pornind și tinzând permanent către el, cât timp creștinii pășesc în lumina acestuia ca adevărați copii ai luminii: și sunt și motivați să o facă, întrucât în mod real Cuvântul lui Dumnezeu reprezintă pentru ei sursa întregii mângâieri și încurajări spirituale. Autoritatea Bibliei este autoritatea lui Iisus Hristos, Domnul (*dominus*) Bisericii, al întregului univers, și subiectul mărturiei scripturistice. Iar consecința acestei autorități spirituale este ascultarea; însă atunci când Biserica este lipsită de autoritatea mărturiei biblice, de Cuvântul lui Dumnezeu – Cuvânt poruncitor, normativ și coagulant al unității creștine, cuvânt învățător și protector în fața eterodoxiei – propovăduirea ei adresată lumii nu poate decât să se „dizolve într-un fum pios și în tot soiul de miresme religioase și moralizatoare”. Tot ceea ce ar rămâne în urma acestei absențe ar fi un „fenomen psihosociologic care ar fi plictisitor, lipsit de sens și neinteresant pentru Dumnezeu și pentru lume”¹⁷.

¹⁶ *Ibidem*, p. 57.

¹⁷ *Ibidem*, p. 71. Sfânta Scriptură este *documentul de bază* care atinge ceea ce are viața Bisericii mai profund și mai intim în ea, documentul „Epifaniei Cuvântului lui Dumnezeu în persoana lui Iisus Hristos”. Teologia reformată evidențiază poziția excepțională a Bibliei: „În afara acestui document noi nu avem nimic altceva, și acolo unde Biserica este vie, ea trebuie să se lase permanent din nou judecată după acest criteriu” (K. Barth, *Esquisse d'une dogmatique*, p. 11). Într-un alt loc, Barth precizează că prin „Biserică” noi trebuie înțelegem „comunitate”: este „comunitatea agonisită, întemeiată și poruncită de către Cuvântul lui Dumnezeu, «comuniunea sfinților»” (Karl Barth, *Evangelical Theology. An Introduction*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1979, p. 37). De altfel, tocmai această raportare strânsă la Biblie face din protestantism ceea ce este el. Vorbind despre Dietrich Bonhoeffer, autorul catolic René Marlé afirmă că marele teolog luteran va rămâne toată viața sa atașat de Biserica protestantă, o Biserică a cărei trăsătură caracteristică este aceea că „nu vrea să trăiască din altceva decât din Evanghelie” (Dietrich Bonhoeffer *témoign de Jésus-Christ parmi ses frères*, Casterman, 1967 p. 160). De altfel, dacă Sfânta Biserică s-a născut din Cuvânt, capul ei fiind Hristos, atunci ea nu are voie să formuleze legi ori comandamente separat de Cuvântul lui Dumnezeu. Vezi, în acest sens, precizările de început din *Cele zece concluzii ale disputei de la Berna* (1528): *Sancta Christiana Ecclesia, cujus unicum caput est Christus, nata est ex Dei Verbo, in eoque permanet, nec vocem audit alieni. Ecclesia Christi non condit lege et mandata extra Dei Verbum* (Philip Schaff, *The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes*, vol. III, Harper & Brothers, New York-London, 1919, p. 208).

Karl Barth menționează că ține de esența Bisericii de a se face vizibilă lumii, fiind o comunitate vie, vie chiar prin răspunsul pe care-l dă Cuvântului interpelator al lui Dumnezeu. Această problemă poate fi privită în contextul mai larg al autorității mărturisirilor de credință în orizont protestant. Protestantismul vede în aceste mărturisiri de credință ale lui simple creații umane și nicidecum scrieri insuflate de către Dumnezeu. Doar Biblia și numai ea reprezintă Cuvântul lui Dumnezeu, doar ea este insuflată de către Duhul Sfânt. De aceea, în protestantism, autoritatea mărturisirilor de credință este *relativă, limitată*: valoarea acestora depinde de gradul de concordanță al lor cu Scriptura lui Dumnezeu, de gradul de apropiere al lor și de fidelitatea acestora față de Cuvântul lui Dumnezeu. Mărturisirile nu au aceeași autoritate în materie de credință ca și Biblia, ele sunt în relație de subordonare în raport cu Scriptura – regula absolută și infailibilă a credinței și a practicii creștine. Biblia ne vine de la Dumnezeu, pe când mărturisirea de credință reprezintă „răspunsul omului la Cuvântul lui Dumnezeu”¹⁸, scria Philip Schaff: dacă Biblia este *norma normans* și *regula fidei*, atunci mărturisirea de credință (*confessio fidei*) a Bisericii este *norma normata* și *regula doctrinae*.

Dacă Biblia este singura normă infailibilă a credinței și a vieții creștine, dacă autoritatea acestor mărturisiri de credință elaborate de către Biserică este relativă și limitată, totuși nu rezultă de aici că mărturisirile de credință ale Bisericii nu ar avea un rol important în viața acesteia. Dimpotrivă. Ele au un rol important sub aspect dogmatic și disciplinar. Însă ceea ce este revelat în Scriptură nu trebuie să fie confundat cu mărturisirea pe care cineva, fie el și un mare teolog, o alcătuiește pe baza mărturiei biblice. „Scriptura sfântă și Mărturisirile de credință nu sunt pe un plan identic”¹⁹, menționează Karl Barth, arătând că stima și dragostea pe care reformatii o au pentru Biblie sunt unice. „Spre deosebire de Scriptură, Mărturisirile nu au autoritate constrângătoare, dar noi trebuie totuși să le luăm în serios și să le acordăm o autoritate relativă”²⁰. Mărturisirea de credință stă, oarecum, pe același plan cu *dogma*, în calitatea ei de răspuns la mesajul interpelator al lui Dumnezeu: „Dogma este pentru noi [...]

¹⁸ P. Schaff, *op. cit.*, vol. I, p. 7.

¹⁹ K. Barth, *Esquisse d'une dogmatique*, p. 12.

²⁰ *Ibidem*.

restituirea de către Biserică a Cuvântului lui Dumnezeu care i-a fost anunțat”²¹. De unde și necesitatea de a urmări constant dacă și în ce măsură acest *răspuns* corespunde mesajului interpelator. Dumnezeu ni Se revelează în Biblie, iar credința noastră este expresia acestei *întâlniri* minunate cu El: „Cred în...” – totul se focalizează *pe* și decurge *din* acest *în* al crezului. Această parte introductivă prezintă o importanță covârșitoare, deoarece doar aici regăsim aspectul subiectiv al credinței²². „Cred în...”, aceste două cuvinte mărturisesc întreaga adeziune personală și apartenența mea ființială: în lipsa lor, crezul dispare în calitatea lui de crez.

Mărturia credinței (*testificatio fidei*) trebuie să aibă privirea ațintită permanent către adevărul credinței (*veritas scripturae*)²³, pentru a fi astfel mărturia drepte credințe. Mărturisirile de credință reformate sunt și doresc să fie doar „simple acte confesionale omenești”²⁴, fiind supuse examinării și dezbaterii credincioșilor pentru a putea fi, eventual, îmbunătățite, ele sunt, așadar, marcate de provizorat, având un caracter istoric. Binevenite ni se par a fi, în acest context, afirmațiile lui Zwingli din debutul celor 67 *de articole* ale lui, prima mărturisire de credință reformată: „Eu, Ulrich Zwingli, mărturisesc faptul că am predicat, în întregul oraș Zurich, aceste șaizeci și șapte de articole sau opinii pe baza Scripturii, care este numită *theopneustos* (adică, inspirată de către Dumnezeu). Mă ofer să apăr și să justific aceste articole pe baza Scripturii. Dar dacă n-am înțeles Scriptura în mod corect, sunt pregătit să fiu corectat, însă doar pe baza aceleiași Scripturi”. Și reformatorul încheie astfel acest important document confesional al protestantismului, declarându-și disponibilitatea de a discuta anumite probleme sensibile de ordin teologic și practic: „Dacă cineva dorește să discute cu mine despre dări, zeciuiei, copii nebotezați or confirmare, sunt gata să ofer un răspuns. Dar să nu încerce cineva să-mi vină cu sofisme or cu înțelepciune omenească, ci

²¹ *Ibidem*.

²² Cf. *Ibidem*, pp. 16-17. „«Cred în», *credo in...*, aceasta semnifică: eu nu sunt singur. Noi oamenii, în splendoare și în mizeria noastră nu suntem singuri” (*Ibidem*, p. 17).

²³ Karl Barth, *The Theology of the Reformed Confessions*, John Knox Press, Westminster, 2005, p. 20.

²⁴ *Ibidem*.

să ne judece Scriptura”²⁵. Mărturisirea de credință ne indică în primul rând măsura în care mesajul biblic a fost asimilat în mod corect. De aceea punctul ei forte este acela al fidelității și al inteligibilității propriului ei discurs: Scriptura reprezintă sursa adevărului teologic, Scriptura insuflată de către Dumnezeu ne ajută să găsim adevărul și, odată ce l-am găsit, să ne ținem de el, aceste precizări încheie cele șazeci și șapte de teze ale reformatorului din Zürich.

În gândirea reformată, marea diferență de statut dintre Scriptură și mărturisirea de credință reflectă, în modul ei propriu, asimetria profundă dintre divin și uman. Dumnezeu este absolut transcendent, omul este absolut dependent de Creatorul lui: Scriptura este Cuvântul lui Dumnezeu, pe când mărturisirea de credință reprezintă cuvântul omului. Prioritatea și normativitatea aparțin elementului divin, iar întâlnirea dintre divin și uman se cere a fi la adăpost de orice amestec. „În primul rând noi susținem că vrem să urmăm doar Scriptura ca regulă a credinței și a religiei noastre, fără să o amestecăm cu niciun alt lucru care să fi fost inventat de părerea oamenilor fără Cuvântul lui Dumnezeu; și nu dorim să acceptăm pentru guvernământul nostru spiritual nicio altă doctrină, decât aceea care ne este predată prin acest Cuvânt, fără adăugare sau diminuare, după cum ne poruncește Domnul”²⁶. Cuvântul lui Dumnezeu predicat în

²⁵ Mark A. Noll (ed.), *Confessions and Catechisms of the Reformation*, Apollos, Leicester, 1991, pp. 39, 46.

²⁶ *Confession de foy de Genève* (1537), CO 9, 693. Această Mărturisire de credință începe chiar cu articolul privitor la Cuvântul lui Dumnezeu ca normă de credință. Biblia este *canonul credinței* (*ho kanon tes pisteos*), *regula fidei*, adică o normă, un standard, o lege, o regulă a credinței creștine. Gramaticienii au vorbit de reguli (canoane, *kanones*) lingvistice. Odată cu Părinții Bisericii substantivul *canon* capătă un înțeles moral, fiind pus în slujba unificării doctrinare, canonul desemnând ceea ce era obligatoriu sub aspect ecleziastic: în acest caz vorbim de norma adevărului, a credinței și a Bisericii. „Pavel a proclamat *pistis* (credința) ca fiind noul canon; pentru el *kanon* însemna regula de credință, norma adevărului revelat în învățăturile lui Hristos. *Kanon* era deci legea căreia totul în Biserică trebuia să i se acomodeze, standardul după care toate lucrurile erau măsurate” (Gregory Jusdanis, *Belated Modernity and Aesthetic Culture*, University of Minnesota Press, 1991, p. 55). Mai apoi, acest sens primar s-a schimbat, *kanon* începând să semnifice nu doar *conținutul*, ci și *recipientul* ca atare, adică *scripturile* cuprinzând *regula de credință*. Scripturile au ajuns să fie ele însele considerate canon. Doar în acest context putem înțelege de ce, la începuturile creștinismului, Clement Alexandrinul vedea în Scripturi canonul credinței (cf. *Ibidem*, p. 56). Însă întrucât scrierile

sânul comunității devine însuși semnul distinctiv al adevăratei Biserici: „marca potrivită pentru a discerne cum se cuvine Biserica lui Iisus Hristos este atunci când sfânta Evangheligie a Lui este curată și cu fidelitate predicată, anunțată, ascultată și păstrată, când sacramentele Lui sunt corect administrate”²⁷.

Teologul presbiterian american Charles Hodge formulează astfel acest principiu referitor la *regula credinței* asupra căruia toți protestanții sunt de acord: „Cuvântul lui Dumnezeu, așa cum este conținut în Scripturile Vechiului și Noului Testament, este unica regulă infailibilă de credință și practică”²⁸.

2. O analiză comparativă

Karl Barth își propune să dezvăluie semnificația mărturisirilor de credință reformate, raportându-le la mărturisirile de credință luterane, el întreprinde acest demers comparativ pentru a evidenția

sfinte erau compuse din mai multe texte, *canonul* începe să semnifice o listă a textelor care cuprind adevărul credinței, delimitând astfel adevărul revelat, adevărul sfânt, în limitele căruia fiecare trebuia să rămână. Gregory Jusdanis afirmă că Eusebiu este primul care, în *Istoria sa bisericească*, VI, 25, folosește cuvântul *canon* pentru a desemna Scriptura (cf. *Ibidem*). În spațiul latin, expresia *regula fidei* o întâlnim la Tertulian care, în *De praescriptione haereticorum*, XIII, 1, îndeamnă la cunoașterea regulii credinței, adică a acelei învățături divine pe care o apărăm. „Credința constă într-o regulă [*fides in regula profecit*]; ea este legea sa”, mântuirea omului depinde de respectarea acesteia (XIV, 1) (Tertullien, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, SC 46, trad. P. de Labriolle, Paris, Cerf, 1957, p. 197). Ideea cea mai importantă este că, dacă avem în vedere credința mântuitoare, ea este cu siguranță o credință *canonică*, bine definită. Eretic este cel care se îndepărtează de regulă, lasă să se înțeleagă Tertulian în *De praescriptione...*, III, 5, iar oamenii trebuie judecați după credința lor și nu invers. Regula credinței delimitează spațiul de acțiune al creștinului și stabilește ce anume trebuie crezut și urmat în practică. Regula de credință este regula pentru credință, explică Adolf von Harnack, o *regulă a doctrinei* (*History of Dogma*, vol. II, trans. Neil Buchanan, New York, Dover Publications, 1900, p. 29). De aceea, a considera Scriptura drept normă a credinței înseamnă a o considera implicit normă a tuturor elaborărilor doctrinare ale Bisericii.

²⁷ *Confession de foy de Genève*, art. XVIII, CO 9, 698. „Primul obiectiv al crezurilor a fost să distingă Biserica de lume, de iudei și păgâni, ulterior ortodoxia de erezie și, în cele din urmă, confesiunea de confesiune” (Philip Schaff, *op. cit.*, vol. I, p. 8).

²⁸ Charles Hodge, *Systematic Theology*, vol. I, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1986, p. 151.

tocmai deosebirile dintre ele, altfel spus, profilul lor specific. Barth ne prezintă cele cinci trăsături majore ale *mărturisirii de credință luterane*, luând ca punct principal de referință *Formula de Concordie* (1577), document în care Biserica luterană s-a exprimat în mod hotărâtor cu privire la *Mărturisirea de credință de la Augsburg* (cunoscută și sub numele de *Augustana*). Ne permitem să trecem în revistă argumentele lui Karl Barth²⁹, îmbinându-le cu propriile noastre argumente, deoarece găsim provocator modul în care el înțelege să reliefeze fizionomia acestor documente majore ale credinței protestante, pe baza efectului de contrast.

1. În primul rând, mărturisirea de credință luterană dorește să fie *ecumenică*, adică având valoarea, demnitatea și validitatea mărturisirilor de credință din vechea Europă imperială, unită politic și confesional. *Formula de Concordie* accentuează că *Mărturisirea de la Augsburg* a fost prezentată de către prinții electori protestanți și de către Stări împăratului, deci întregului imperiu³⁰ și întregii creștinătăți, fiind astfel un *document public*, expresia unei credințe *catolice* (universale), autentice și valide. Ne permitem să trimitem, în acest sens, la un text ilustrativ: Scriptura, stă scris în *Prefață*, a permis redactarea „unei scurte *Mărturisiri* pe care părinții noștri creștini și preafERICIȚI au înmănat-o, cu ocazia Dietei de la Augsburg, din anul 30 [1530], împăratului Carol Quintul de strălucită aducere aminte, în limbile latină și germană. Această *Mărturisire*, prezentată în public înaintea tuturor *Stărilor Imperiului*, s-a răspândit și a fost cunoscută de către toată creștinătatea de pe întreg pământul. Ca urmare a acestui fapt, numeroase Biserici au adoptat această *Mărturisire* ca simbol de credință pentru epoca noastră”³¹. Mărturisirea se dorea a fi întruparea unei *judecăți creștine și unanime*, a unei doctrine *adevărate și perfecte*, întemeiate pe Sfânta Scriptură și rezumate în puține cuvinte *în vechile Simboluri*, doctrină „a primelor Biserici și a tuturor Bisericilor lui

²⁹ *The Theology of the Reformed Confessions*, cap. 1.

³⁰ „Dieta de la Augsburg din anul 1530 este demnă de toată lauda, deoarece atunci și acolo a ajuns Evanghelia la oamenii din alte țări, contrar voinței și așteptărilor împăratului și papei, deopotrivă [...]; ai noștri au făcut cunoscută Evanghelia în mod public și liber înaintea împăratului și a întregului imperiu” (Martin Luther, *WA.TR 2*, 45).

³¹ André Birmelé et Marc Lienhard (éd.), *La foi des Eglises luthériennes: Confessions et catéchismes*, Cerf-Labor et Fides, Paris-Genève, 2003, p. 415.

Hristos”: este adusă în prim plan ideea de continuitate și deplină armonie, în consecință.

2. În al doilea rând, luteranismul consideră că *unitatea și interpretarea unitară* a mărturisirii lui sunt realmente importante, inclusiv pentru existența unității bisericești. *Mărturisirea de credință de la Augsburg* este mărturisirea prin excelență, grație caracterului ei de document public, și în concordanță cu aspirația ei către ecumenicitate. Autorii *Formulei de Concordie* subliniază că nu au intenționat defel să accepte, să apere și să răspândească o altă doctrină, o doctrină nouă, ci să persiste „în adevărul dat de către Dumnezeu, recunoscut și mărturisit la Augsburg”³², rămânându-i, așadar, fideli. Această operă a concordiei nu dorea să inoveze nimic în materie de învățătură creștină. „Noi nu dorim să ne îndepărtăm cu nimic nici în conținut, nici în termeni, de adevărul recunoscut și mărturisit odinioară de către noi și preafericirii noastre înaintași, adevăr întemeiat pe scrierile profetice și apostolice, pe cele trei *Simboluri*, cuprins de asemenea și în *Mărturisirea de la Augsburg* [...], în *Apologia* care a urmat după ea, în *Articolele Smalcaldice* și în *Marele și Micul Catehism* ale Doctorului Luther, om inspirat în cel mai înalt grad”³³.

3. În al treilea rând, *Formula de Concordie* vede în *Mărturisirea de la Augsburg* un *simbol de credință* comparabil cu cele vechi. Așa cum s-a menționat anterior, la primul punct, *Augustana* era tratată ca simbol de credință al epocii ei. Adică având autoritate în materie doctrinară³⁴. De aceea *Augustana* era pusă alături de Biblie și de vechile *Simboluri* ca temelie doctrinară a bisericilor și a școlilor teologice

³² *Ibidem*, p. 416. *Mărturisirea de credință* exprimată la Dieta de la Augsburg este extrasă din Cuvântul lui Dumnezeu.

³³ *Ibidem*, p. 420. *Crezul Apostolic, Crezul Niceean, și cel Atanasian, Mărturisirea de la Augsburg, Apologia* lui Filip Melanchthon, *Articolele Smalcaldice, Micul și Marele Catehism* scrise de Martin Luther, toate fac parte din *Cartea de Concordie* și sunt privite ca acte confesionale de primă importanță. Barth menționează că, în realitate, toate documentele enumerate anterior erau privite ca piloni de susținere ai edificiului doctrinar numit *Mărturisirea de credință de la Augsburg*. *Cartea de Concordie* se definește pe sine ca „interpretarea justă și creștină a *Mărturisirii de la Augsburg*” (*Ibidem*, p. 417).

³⁴ „[...] Noi considerăm așa-numita *Mărturisire* [de la Augsburg – n.a.] a fi un pur Simbol creștin a cărui autoritate trebuie să fie recunoscută de către adevărații creștini ai epocii noastre, după aceea a Cuvântului lui Dumnezeu” (*Ibidem*, p. 447).

luterane, ea servind, în fapt, ca izvor de învățătură religioasă pentru tinerii ce trebuiau să sprijine Biserica și să devină slujitori autorizați ai ei. Lucrurile sunt tratate în orizont eshatologic: „Noi dorim să îndemnăm Bisericele și școlile noastre să se bazeze înainte de toate pe Scriptura Sfântă și pe Simboluri, apoi pe *Mărturisirea de la Augsburg*, cu scopul ca tineretul îndeobște să fie educat spre a sprijini Biserica și a sluji în cadrul ei [...], și cu scopul ca descendenții noștri să poată păstra și transmite învățătura curată și mărturisirea de credință până la venirea glorioasă a Răscumpărătorului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, cu ajutorul și cu asistența Duhului Sfânt”³⁵. Și poate că în acest context înțelegem mai bine de ce *Formula de Concordie* se referă, într-un mod sugestiv, la „toate Bisericele *Mărturisirii de la Augsburg*” (*Solida declaratio*). Mărturisirea de credință aparține Bisericii, dar în același timp ea este emblematică și importantă pentru comunitatea bisericească.

4. Din cele spuse anterior se observă că, în regim luteran, *mărturisirea de credință* are o mare importanță, ea este un document investit cu o autoritate aparte. Ea cuprinde „adevărata doctrină întemeiată perfect pe Scriptura Sfântă”³⁶, doctrina vechilor *simboluri* și a „primelor Biserici și a tuturor Bisericilor lui Hristos”. Documentele confesionale luterane, atunci când și-au asumat restabilirea purității doctrinare primare, au păstrat totuși linia de continuitate cu trecutul în mai mare măsură decât documentele confesionale reformate. Mărturisirea de credință este considerată a fi o pavăză împotriva oricărei doctrine eretice. Și această putere îi este conferită tocmai de întemeierea ei scripturistică.

Augustana este privită în secolul al XVI-lea ca normă interpretativă a Sfintei Scripturi, destinată să medieze, să faciliteze receptarea corectă a Cuvântului lui Dumnezeu. Învățătura care stăpânea în teritoriile, școlile și bisericile luterane era o învățătură „întemeiată pe Sfânta Scriptură a lui Dumnezeu și explicată în mod corect în *Mărturisirea de la Augsburg* și în *Apologie*”. *Explicarea* și *acordul*, ca atare, nu erau posibile în afara perimetrului adevărului revelat. „Marea și extrema mizerie a epocii noastre, stă scris în aceeași *Formulă de Concordie*, impune ca în fața atâtor erori [...], în fața scandalurilor [...], în fața disputelor și divizărilor profunde, să propunem

³⁵ *Ibidem*, p. 419.

³⁶ *Ibidem*, p. 416. În cele ce urmează vom cita din *Prefața Formulei de Concordie*, ed. cit., pp. 416 și urm.

o explicare creștină și un acord [...] care să se întemeieze pe Cuvântul lui Dumnezeu, și care permit recunoașterea adevăratei doctrine”.

Scriptura se vede astfel intim și trainic legată de un document confesional al Bisericii menit să o interpreteze. Și acesta din urmă împrumută, în acest caz, ceva din autoritatea *unică* a documentului biblic. Deși, această unicitate normativă a Cuvântului divin este reafirmată cu putere la începutul primei părți a *Formulei de Concordie*: „cărțile profetice și apostolice ale Vechiului și Noului Testament constituie singura regulă sau normă după care toate doctrinele și toți învățații trebuie să fie apreciați și judecați”. Celelalte scrieri, fie ele ale Părinților Bisericii sau ale teologilor moderni „nu trebuie să fie puse niciodată pe aceeași poziție cu Sfintele Scripturi”. Aceste alte scrieri trebuie să fie subordonate Bibliei „și citate doar ca martori atestând în ce măsură și în ce locuri doctrina profeților și a apostolilor a fost păstrată în integritatea ei după secolul apostolic”³⁷. *Formula de Concordie* își arată preocuparea față de statutul doctrinar și autoritatea *Micului și Marelui Catehism* scrise de Martin Luther, definindu-le drept *Biblia laicilor*. Aceste scrieri *rezumă* conținutul tratat pe larg în Scriptură, înglobând tot ceea ce un creștin trebuie să cunoască pentru a avea parte de mântuire. În *Solida declaratio* este subliniată ideea că dacă învățătura creștină a fost întunecată în Apus de către „opinii și tradiții omenești”, atunci reformatorul Martin Luther („de fericită și sfântă aducere aminte”) nu a făcut decât să o purifice prin lumina Cuvântului lui Dumnezeu. Întoarcerea la puritatea învățăturii evanghelice este o operă de purificare!

Și chiar înainte de a lua în discuție prima problemă teologică majoră, aceea a *păcatului originar*, *Formula de Concordie* reafirmă, o dată în plus, poziția singulară a Bibliei în materie de credință creștină, aceea a *judecății*: „Astfel, noi menținem cu rigurozitate diferența care separă scrierile sfinte ale Vechiului și Noului Testament de toate celelalte scrieri. Sfânta Scriptură rămâne singura regulă și singura normă; doar ea are autoritatea să judece”: Scriptura este un fel de piatră de încercare care distinge învățăturile bune și adevărate de cele rele și false. *Simbolurile* și celelalte *scrieri* nu au această *autoritate* de a judeca: „ele nu sunt decât mărturii și declarații de credință; ele arată în ce fel Scriptura sfântă a fost înțeleasă și interpretată în diferite

³⁷ *Ibidem*, p. 421.

epoci de către învățați în controversele care au frământat Biserica, și în ce fel doctrinele contrare Scripturii au fost respinse și condamnate”³⁸. După cum observăm, autoritatea Sfintei Scripturi este aparte, fără egal, tocmai în virtutea puterii ei de a *judeca*: celelalte scrieri nu au această putere *primară, originară, fondatoare*, lor fiindu-le rezervat rolul *derivat* de a interpreta și a expune corect ceea ce este *fondator* în materie de credință și viață creștină. Cu toate că, este evident locul deosebit pe care luteranismul îl acordă principalelor lui documente confesionale.

5. Autoritatea de care se bucură *Mărturisirea de credință de la Augsburg*, și implicit *Formula de Concordie*, devine o obligație pentru învățătorii Bisericii, așa cum s-a menționat anterior: în luteranism, *Mărturisirea de credință de la Augsburg* este mărturisirea de credință *victorioasă*, afirmă Karl Barth.³⁹

Or, în creștinismul reformat tocmai despre așa ceva nu se poate vorbi. Documentele lui confesionale nu se bucură de *publicitate ecumenică*, după cum arată teologul elvețian. „Bisericile reformate nu au reușit să facă legătura cu Imperiul Roman și biserica lui imperială”⁴⁰, mărturisirile reformatilor având un caracter *particular*, departe de *catolicitatea* și *solemnitatea* mărturisirilor luterane: *lipsa* aceasta nu era atât de importantă încât să afecteze, de exemplu, dezvoltarea comunităților de credință, și poate fi explicată prin factori de ordin religios, istoric, politic și național. În plus, creștinătatea reformată se distanțase mult mai mult de catolicism decât luteranismul, și într-o manieră mult mai hotărâtă, fără să mai caute vreo linie de continuitate cu trecutul. Continuitate cu trecutul (apropiat) de care reușise să se desprindă pentru a se racorda la trecutul (îndepărtat fizic, dar apropiat spiritual) al Bisericii primare. Despărțirea de ceea ce a fost echivala cu încercarea de reconstituire, de reconstruire a catolicității de credință în viitor: de aceea calvinismul nu vedea în propriile lui mărturisiri niște *simboluri*, după model luteran, și nici nu viza, din capul locului, o recunoaștere publică generală a acestora. Biserica reformată își are propria ei identitate, propriul ei specific acțional: o asemenea Biserică mărturisitoare ancorată în ceea ce este *particular* a căutat să-și probeze și să-și apere adevărul mărturisirii ei de credință doar printr-o raportare strânsă la Sfânta Scriptură, și nu

³⁸ *Ibidem*, p. 422.

³⁹ *The Theology of the Reformed Confessions*, p. 7.

⁴⁰ *Ibidem*. Vezi, în cele ce urmează, pp. 7-12.

pe baza unei legături formale cu o biserică universală, or a statuării existenței vreunei norme interpretative oficiale a documentului biblic.

De altfel, o mărturisire de credință general recunoscută nu poate fi o ambiție, ci o aspirație: nimic altceva decât aspirația de a îmbrățișa, în sânul unei comunități, adevărul general valabil, adevărul divin. Fiecare mărturisire de credință reformată este „o lucrare singulară, una alături de multe altele”⁴¹, iar autorii lor n-au fost stăpâniți de dorința de scrie o mărturisire pentru toate bisericile reformate, or de a sprijini prin compoziția lor teologică alte creații confesionale de același fel, ne spune Karl Barth. Și tocmai acest fapt a făcut posibilă cooperarea acestor comunități creștine distincte, *solidaritatea lor practică*: în orizont reformat *concordia* nu se realizează în jurul unei formule teologice oficiale care constituie norma interpretativă a Sfinței Scripturi, ci în jurul învățăturii Scripturii înseși, în deplină libertate. „Noi credem că toți pastorii adevărați, oriunde ar fi ei, au aceeași autoritate și putere egală sub un sigur șef, singurul suveran și singurul episcop universal, Iisus Hristos; și din acest motiv [noi credem] că nicio Biserică nu ar trebui să vrea să o domine sau să o stăpânească pe alta”⁴². Pastorii reformați sunt egali între ei și sunt cu toții supuși Domnului nostru Iisus Hristos, singura stăpânire recunoscută fiind aceea a Logosului divin. Această precizare a mărturisirii de credință din care am citat este importantă pentru a evidenția două idei: ideea *egalității* și pe aceea a *dependenței comune*. Ideea egalității între pastorii comunităților creștine și implicit între documentele confesionale elaborate de ei, precum și ideea dependenței pastorului bisericesc și a creației lui confesionale de Logosul întrupat, de Cuvântul lui Dumnezeu.

Sfânta Scriptură este atotsuficientă pentru credință și viețuirea creștină, gândirea reformată acceptă vechile simboluri ale credinței creștine (Apostolic, Niceean și Atanasian) pentru că sunt în acord cu documentul scris al revelației divine⁴³. Și dacă tot vorbim de cele trei simboluri, atunci ar fi bine să amintim că *Simbolul Apostolic* se bucură de o prețuire specială printre reformați. *Catehismul Bisericii din Geneva*, înainte de a a-l reda, precizează, de exemplu, că substanța

⁴¹ *Ibidem*, p. 12.

⁴² *Confession de la Rochelle*, XXX, în *Le Catéchisme de Genève par Jean Calvin suivi de La Confession de foi de Eglises réformées de France et de la Confession de foi des Eglises réformées Wallonnes et Flamandes des Pays-Bas*, Je Sers, Paris, 1934, p. 167.

⁴³ Cf. art. V al *Mărturisirii de credință de la Rochelle*, vol. cit., p. 145.

cunoașterii lui Dumnezeu – ca temelie a încrederii noastre în El – este cuprinsă în mărturisirea de credință cunoscută sub numele de *Simbolul Apostolic*, un rezumat cu un cert fundament doctrinar apostolic. Cea de-a Doua mărturisire de credință elvețiană, din anul 1566, susține, în capitolul al XI-lea, că nu putem căuta mântuirea altundeva decât în Iisus Hristos, specificând că vechile simboluri de credință sunt conforme Cuvântului divin și astfel ele servesc, în totalitate, unei „pure declarații a credinței”⁴⁴. Calvin, în plus, alocă în *Învățătura religiei creștine*, câteva rânduri interesante *Simbolului Apostolic*: pe reformator nu-l interesează paternitatea acestui crez, ci faptul că simbolul rezumă cu fidelitate învățătura despre mântuirea noastră. Simbolul prezintă, pe scurt și în ordine, întreaga istorie a credinței creștine, iar toate afirmațiile lui sunt ferm întemeiate pe mărturiile Scripturii⁴⁵. Astfel, autoritatea lui este secundară în raport cu aceea a Bibliei și derivă din ea.

⁴⁴ *La Confession helvétique postérieure* – Olivier Fatio, (éd.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Labor et Fides, Genève, 2005, p. 237.

⁴⁵ Cf. *Inst.*, II, 16, 18. Credința se raportează, inevitabil, și la documentele confesionale, fie ele mărturisiri, catehisme sau acte de alt tip. *Catehismul* cuprinde un crez, fiind el însuși o cuprinzătoare mărturisire de credință: „Întrebare: «Ce trebuie să creadă un creștin?» Răspuns: «Tot ceea ce făgăduiește Evanghelia, adică ceea ce ne învață pe scurt și articolele Credinței noastre creștine, comune și indubitabile»” (*Catehismul de la Heidelberg*, 22). Când se referă la credința noastră comună și indubitabilă, *Catehismul* vizează *Simbolul Apostolic*, crezul Bisericii creștine nedivizate. „Este ceva fermecător în frumusețea simplă a structurii și conținutului acestui crez al întregii Biserici Creștine”, scrie Herman Hoeksema pe urmele înaintașilor săi, în comentariul pe care îl face *Catehismului de la Heidelberg* (*The Triple Knowledge. An Exposition of the Heidelberg Catechism*, vol. 1, Grand Rapids, MI, Reformed Free Publishing Association, 1990, p. 335). Forma crezului este pozitivă, fiind mai curând o declarație a unor fapte istorice, decât o prezentare doctrinară abstractă. Și totuși, adaugă teologul american, în ziua azi ar fi inoportun să ne punem toată speranța în crezul acesta ca temei unic al armoniei și unității ecleziastice. Prin afirmațiile lui generale și clare el reflectă baza comună a tuturor confesiunilor creștine, dar multe alte învățături necesare misiunii Bisericii pe pământ lipsesc. El nu are nici elemente confesionale definitorii și nu va fi niciodată o carte de identitate confesională. Deși Crezul Apostolic va rămâne „baza unității pentru toți aceia care-i înțeleg declarațiile în sensul lor istoric și biblic, el nu poate servi ca singura bază a unității Bisericii în lume” (*Ibidem*, p. 337). Și, admite Herman Hoeksema, *Catehismul* procedează corect atunci când declară că articolele crezului cuprind tot ceea ce este necesar pentru credința creștină, dar în același timp prezintă pe larg și în mod elaborat aceste articole în capitolele lui. Altfel spus, orice catehism care cuprinde unul dintre cele trei crezuri creștine îl poate trata confesional, fără ca prin *confesional* să înțelegem, neapărat, contrar adevărului.

Scriptura reprezintă adevărul neschimbabil și etern al lui Dumnezeu, pe când documentul confesional este, după spusele lui Karl Barth, *provizoriu*, o *ofertă flexibilă* ce poate fi *îmbunătățită* sau *înlocuită*⁴⁶, el niciodată nu este *forma et regula*, precum *Augustana*. Mărturisirea de credință reformată este perfectibilă, și această perfectibilitate a ei constituie expresia unei smerenii autentice. În *Cele 67 de articole*, Zwingli își arătase disponibilitatea de a discuta și, implicit, de revizui cele scrise de el, dacă i s-ar fi dovedit, cu Scriptura în mână, că a greșit. Aceeași disponibilitate se vede, de exemplu, și în concluziile *Primei mărturisiri de credință de la Basel*, din anul 1534: cele douăsprezece articole sunt supuse judecății *dumnezeieștilor Scripturi Biblice*⁴⁷. Iar în *Prefața* la cea de-a Doua mărturisire de credință elvețiană cei care au îmbrățișat-o declară că sunt gata să accepte alte prevederi dacă sunt *mai bune* și justificate biblic.

Oricum, aceste acte aparținând tradiției reformate nu aspiră la statutul de norme interpretative oficiale ale Sfintei Scripturi. De altfel, ceea ce este *omenesc* și *supus greșelii* nu are cum să aspire, în mod legitim, să reprezinte un standard hermeneutic al unor scrieri inspirate divin. „Admitem, fără probleme că, dacă se iscă vreo discuție cu privire la doctrină, cel mai bun și sigur remediu este convocarea unui sinod de episcopi adevărați, care să discute pe marginea ei. O asemenea decizie, asupra căreia pastorii Bisericii, după ce au invocat harul Duhului Sfânt, ajung să fie de acord, va avea mult mai multă greutate decât dacă fiecare în parte ar lua o hotărâre proprie și ar susține-o mai apoi înaintea oamenilor, sau dacă ea ar fi adoptată de doi sau trei oameni. [...] Și chiar și sentimentul de pietate [*pietatis sensus*] ne arată că dacă cineva tulbură Biserica cu o doctrină necunoscută și nefolositoare, și se ivește amenințarea unei disensiuni mai mari, bisericile ar trebui mai întâi să se întrunească spre a analiza problema; și, după ce au dezbătut-o, să adopte o hotărâre din Scriptură care să îndepărteze orice îndoială [...]. Dar eu neg că o anumită interpretare a Scripturii adoptată de un conciliu este întotdeauna adevărată și potrivită Scripturii”⁴⁸. Hotărârile sinodale nu sunt corecte în mod automat, prin ele însele. Iar Biserica reformată a fost, și a rămas, în căutarea celei mai bune forme pentru mărturisirea ei

⁴⁶ *The Theology of the Reformed Confessions*, p. 24.

⁴⁷ Arthur C. Cochrane (ed.), *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*, John Knox Press, Westminster, 2003, p. 96.

⁴⁸ *Inst.*, IV, 9, 13.

de credință. Deși, efervescenta doctrinară a secolului al XVI-lea este greu de egalat.

Dacă mărturisirea de credință reformată este perfectibilă, provizorie, aceasta nu înseamnă că ea este lipsită de valoare. Așa cum arată Karl Barth⁴⁹, ea cere de la noi angajament, susținere, dedicare, pe temeiul și în condițiile conformității ei cu Sfânta Scriptură. Și când vorbim de angajament, ne gândim, desigur, la unul public: identitatea mea religioasă nu este valabilă și exprimabilă doar între cei patru pereți ai casei în care locuiesc. Mărturisirea credinței nu are nimic domestic în ea. Credința se arată în fapta credinței, iar mărturisirea credinței este și ea o faptă a credinței. Mai ales în vremuri de restriște. Poate cea mai importantă faptă, faptă a credinței, a gratitudinii și a bucuriei depline.

Catehismul de la Heidelberg, în partea a treia, intitulată *Despre recunoștință* vede în comportamentul bun al creștinului un răspuns la darul mântuirii: „Întrebare: «Întrucât suntem izbăviți de starea noastră cea rea prin harul lui Hristos, fără nici un merit din partea noastră, de ce trebuie să facem fapte bune?» Răspuns: «Fiindcă Hristos, după ce ne-a răscumpărat cu sângele Lui, ne și reînnoiește prin Duhul Său cel Sfânt după chipul Lui, ca să-I arătăm lui Dumnezeu, prin întreaga noastră viață, recunoștința noastră pentru binefacerile Lui, și astfel, să-L proslăvim. Și pentru a putea fi noi înșine siguri de credința noastră prin roadele ei, iar prin sfințenia vieții noastre semenii noștri să fie câștigați pentru Hristos»”⁵⁰. Catehismul dezvăluie

⁴⁹ *The Theology of the Reformed Confessions*, p. 33.

⁵⁰ Regăsim aceleași idei și în *Mărturisirea de credință de la Westminster* (1646). În prima secțiune a capitolului al XVI-lea se arată că faptele bune sunt cele poruncite de către Dumnezeu prin Cuvântul Său. Secțiunea a doua statuează raportul dintre credință și fapte: faptele sunt roadele și dovezile „unei credințe adevărate și vii: și prin ele credincioși își manifestă recunoștința, își măresc siguranța, își edifică frații, înfrumusețază mărturisirea Evangheliei, închid gurile adversarilor și-L glorifică pe Dumnezeu”. Teologul presbiterian american A. A. Hodge consideră că faptele bune „îi edifică pe ceilalți”, fiind o dovadă confirmatoare a „adevărului creștinismului” și a „puterii harului divin”, ele sunt un exemplu care îi îndeamnă pe oameni să facă la fel (A. A. Hodge, *The Confession of Faith. A Handbook of Christian Doctrine Expounding the Westminster Confession*, The Banner of Truth Trust, London, 1958, p. 222). Ideea pe care am desprinde-o de aici este că *mărturisirea credinței* dă naștere la *mărturisitori ai credinței*: nu trebuie să subestimăm puterea exemplului.

raportul corect dintre credință și fapte și face din recunoștință resortul intim al viețuirii creștine. Trebuie să fim buni pentru că suntem recunoscători, în lipsa gratitudinii nu există bunătate autentică⁵¹.

Recunoștința devine, așadar, în concepția *Catehismului de la Heidelberg*, un ingredient de prim ordin al faptelor bune ale omului. În plus, prin viața noastră sfântă noi vom reuși să-i atragem pe semenii noștri la Hristos, aici identificăm scopul misiunii comunității creștine. Lucrurile stau așa întrucât stilul de viață al unei comunități „este recunoscut ca un factor misionar de primă importanță”⁵².

Recunoștință și dorința de a-i atrage pe ceilalți la Hristos, iată forma concretă pe care o ia, în ultimă instanță, slăvirea Domnului!⁵³ Regăsim în acest plan coordonatele etice ale comportamentului creștin, coordonatele sfințeniei, ale responsabilității creștine. Grati-tudinea este o formă de iubire, Dumnezeu – Creatorul și Mântuitorul nostru – nu poate fi răsplătit pentru marea Lui dărnicie și purtare de grijă față de noi, pentru că nu avem nimic bun și folositor care să nu fi fost primit de la El: *noi nu avem nimic, dar Lui îi datorăm totul!*⁵⁴ Oare nu aceasta este motivația gratitudinii creștine? Motivația comportamentului misionar al întregii comunități creștine și al fiecărui membru al ei? Și substanța, conținutul misionarismului creștin, în același timp: „Un cerșetor care primește un costum frumos de haine de la binefăcătorul lui cu siguranță că nu-și arată recunoștința tăvă-lindu-se îmbrăcat cu el în noroi, ci arătând tuturor noul lui costum

⁵¹ Cf. Donald J. Bruggink, *Guilt, Grace and Gratitude. A Commentary on the Heidelberg Catechism Commemorating Its 400th Anniversary*, The Half Moon Press, New York, 1963, p. 9.

⁵² *Ibidem*. Cf. Matei 5, 16.

⁵³ În *Comentariul* pe care îl face *Catehismului de la Heidelberg*, Zaharia Ursinus prezintă în felul următor motivele care stau la baza faptelor bune ale creștinului, urmărind practic îndeaproape textul *Catehismului*: „1. Pentru că faptele bune sunt fructele regenerării noastre de către Duhul Sfânt [...]. De aceea toți cei care nu fac fapte bune arată că ei nu sunt regenerați de către Duhul lui Dumnezeu, nici răscumpărați de către sângele lui Hristos. 2. Ca să ne putem exprima gratitudinea față de Dumnezeu în beneficiul răscumpărării. [...] 3. Ca Dumnezeu să poată fi glorificat de către noi. [...] 4. Pentru că ele sunt fructele credinței, prin care este judecată propria noastră credință, ca și credința celorlalți. [...] 5. Ca să-i putem aduce pe ceilalți la Hristos” (Zacharias Ursinus, *The Commentary on the Heidelberg Catechism*, trans. Rev. G. W. Williard, Elm Street Printing Company, Cincinnati, 1888, pp. 465-466).

⁵⁴ H. Hoeksema, *op. cit.*, vol. 3, p. 42.

și spunându-le de la cine l-a primit”⁵⁵. Vedem, prin urmare, că există o strânsă legătură între gratitudine și sfințenia la care suntem chemați: creștinul nu-și arată recunoștința față de Dumnezeu continuând cu nonșalanță să trăiască în păcat. La fel, există o strânsă legătură între gratitudinea de care vorbește Catehismul și propovăduirea creștină: creștinul se dovedește a fi recunoscător în măsura în care Îl mărturisește pe Domnul ca binefăcător al lui, într-o autentică mărturie publică a slujirii Lui.

Zelul creștin înseamnă excelență în faptele bune. Dar, totodată, o viață schimbată este o modalitate excepțională de propovăduire și mărturisire a credinței. Fapta este mărturia credinței, însă la fel de corectă este și afirmația că viața nouă este mărturia credinței, a identității creștine. „Dacă fața ta strălucește cu recunoștință către Domnul, dacă se evidențiază credința ta prin fapte bune, atunci semenii tăi vor vedea viața lui Hristos din tine. Și când le vorbești de Mântuitorul tău și de nevoia lor de El, vor asculta, pentru că viața ta, ca și limba, proclamă binecuvântarea mântuirii în Hristos, și vor dori să aibă și ei această binecuvântare”⁵⁶.

Credința mea personală, intimă, trebuie să fie o credință vizibilă. O credință palpabilă, concretă, care să aibă impact social, relevanță pentru lumea în care trăim, să nu uităm de misiunea socială a Bisericii. „Comunitatea este creată [...] de către Cuvântul lui Dumnezeu. Ea este *communio sanctorum*, comuniunea sfinților, pentru că este *congregatio fidelium*, adunarea credincioșilor. Ca atare, ea este *coniuratio*

⁵⁵ *Ibidem*, p. 43.

⁵⁶ F. Schenck, *Expository Sermons on the Heidelberg Catechism*, Board of Publication and Bible School Work of the Reformed Church in America, New York, 1920, p. 183. Protestantismul promovează o înțelegere specifică a relației dintre credință și faptele bune. Doctrina protestantă a îndreptăririi nu înlătură faptele bune. „Nimeni nu este justificat prin fapte”, scrie Calvin, pentru că numai prin credință „avem parte de dreptatea lui Hristos, singura prin care suntem reconciliați cu Dumnezeu”, or noi nu putem „avea parte de ea fără ca să avem parte, în același timp și de sfințire”. Raportul dintre credință și faptele bune trimite la raportul dintre justificare și sfințire: „Hristos nu justifică pe nimeni fără ca să-l sfințească în același timp. Aceste avantaje sunt unite printr-o legătură permanentă” (*Inst.*, III, 16, 1). Noi nu suntem justificați prin fapte, dar nici fără ele, menționează Calvin. Creștinismul nu are cum să promoveze o conduită imorală, în problema aceasta a credinței și a faptelor verdictul la care s-ar cuveni să rămânem pentru a înțelege poziția teologiei reformate este următorul: „*Nullum ergo Christus iustificat, quem non simul sanctificet*” (*OS*, IV, 249).

testium, confederația martorilor care pot și trebuie să vorbească, pentru că ei cred. Comunitatea nu vorbește doar cu ajutorul cuvintelor. Vorbește chiar prin faptul existenței ei în lume; prin atitudinea ei caracteristică față de problemele lumii; și, mai ales, prin ajutoarea tăcută a tuturor celor care sunt infirmi, vulnerabili și nevoiași. Vorbește, în cele din urmă, prin simplul fapt că se roagă pentru lume. [...] Nu poate evita aceste lucruri, întrucât crede. Chiar de la început, comunitatea se exprimă astfel în cuvinte și în propoziții prin care [...] încearcă să-și facă auzită credința. Lucrarea comunității constă, de asemenea, în mărturia ei prin cuvinte pronunțate sau scrise, [...] prin care ea se achită de misiunea de a predica, învăța și consilia pastoral⁵⁷. Teologia reprezintă un ajutor indispensabil pentru cei chemați să învețe și să îndrume comunitățile creștine prin activitatea lor de slujire a Logosului divin.

Biserica nu vorbește doar prin cuvinte, ci și prin reacția ei promptă și viguroasă la problemele spinoase ale lumii contemporane. La fel de adevărat este și că ei nu i se cere să se transforme într-o simplă instituție de protecție socială, adică abandonând mesajul ei specific pentru lume, crezul ei intim. Acest crez intim este legat, de fapta exemplară a iubirii și ajutorării celui flămând, gol, însetat și aflat în întinț.

Abrevieri

- CO = *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Ed. Wilhelm Baum, Eduard Cunitz, and Eduard Reuss. 59 vol. Corpus Reformatorum, vol. 29-87. Brunswick: C. A. Schwetschke and Son (M. Bruhn), 1863-1900.
- Inst. = Jean Calvin, *Institution de la Religion chrestienne*, ed. Jean-Daniel Benoit, 5 vol., Paris: Vrin, 1957-1963.
- OS = *Ioannis Calvini opera selecta*. Ed. Peter Barth, Wilhelm Niesel, and Dora Scheuner. 5 vol. Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1926-52.
- PL = Migne, *Patrologia Latina*, 221 vol. Ed. J. P. Migne, Paris, 1844-1904.
- SC = *Sources Chrétiennes*
- WA. TR = *D. Martin Luthers Werke: Tischreden*. 6 vol., Weimar, 1912-21.

⁵⁷ Karl Barth, *Evangelical Theology: An Introduction*, p. 38.

L'actualité et l'utilité des enseignements des Saints Pères – les apologistes de la foi orthodoxe

Diacre Assistant Chercheur Doctorant Liviu PETCU

Résumé

Les Pères de l'Église, „les grands savants et les enseignants”, sont considérés comme les représentants normatifs de la tradition doctrinale de l'Église, spécialement autorisés comme témoins de la foi. Ils ont eu une vie sainte et se sont distingués par le fait qu'ils ont prêché les enseignements reçus de la part de Sauveur et des Saints Apôtres. Ils ne sont pas seulement les représentants de la tradition doctrinale de l'Eglise, mais aussi les témoins et les critères de la vraie foi, les juges de l'orthodoxie – cette fonction n'a pas seulement une valeur et dimension historique, mais aussi atemporel en tant que spirituelle. Les saints Pères sont très «contemporains», comme ils touchent directement les chrétiens de notre temps et apportent des réponses aux questions essentielles de l'humanité. Par une lecture attentive et pieuse des œuvres des Saints Pères, l'homme contemporain peut trouver des solutions à leurs problèmes et les réponses à leurs questions, car ils sont des modèles de vie chrétienne, de sagesse et de simplicité, et de leurs connaissances théologiques et les vérités qu'ils ont prêché ont été unanimement acceptées et admirées par toute l'Eglise.

Mots-clés: actualité, enseignements, Les Saints Pères, œuvres, autorité.

Les Saints Pères sont ces auteurs d'œuvres théologiques dont l'enseignement reflète avec fidélité la doctrine de l'Église, ont mené une vie sainte, sont reconnus par l'Église entière et ont vécu jusqu'en 749 après J.-C., lorsque Saint Jean Damascène, le dernier Père de l'Église ou Saint Père est passé à la vie éternelle. Par conséquent, l'appellatif de «Saint Père» (> gr. πατήρ, πατέρες = père,

pères)¹, «Père de l'Église» ou «Père ecclésiastique» revient strictement aux écrivains de l'Église qui remplissent les quatre conditions suivantes: vie sainte, enseignement de croyance orthodoxe, l'approbation de l'Église, ancienneté², la dernière condition faisant référence à l'encadrement de l'auteur dans les huit siècles chrétiens.

Les écritures des Saints Pères ont répondu aux besoins de l'Église de leur temps, mais elles servent aussi comme source d'inspiration pour les paroles et les actions des chrétiens d'aujourd'hui, désireux d'y trouver une influence bienfaisante.

L'autorité des Saints Pères dans le cadre de l'Église ne peut pas se limiter à l'importance littéraire et historique des écritures patristiques, mais elle est liée plutôt à leur enseignement ecclésiastique, fondé sur la Sainte Écriture, sur la Sainte Tradition, les sources de la foi³. Les Pères de l'Église «ont su formuler certains problèmes fondamentaux de la théologie dans des termes qui durent encore aujourd'hui»⁴. En lisant attentivement et humblement les oeuvres des Saints Pères, l'homme contemporain peut trouver des solutions à ses propres problèmes et incertitudes, car les saints sont des modèles de vie chrétienne, sagesse et simplicité et leurs connaissances théologiques et les vérités qu'ils ont prêchées ont été acceptées et admirées de manière unanime par l'Église entière. Ainsi, les Saints Pères sont extrêmement «contemporains» parce qu'ils s'adressent directement aux chrétiens de nos jours et offrent des réponses aux questions essentielles de l'humanité. Par leurs écritures, ils mettent en mouvement la vie spirituelle des croyants de

¹ Cf. Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec – Français*, rédigé avec le concours de E. Egger, Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Hachette, Paris, 1963, p. 1498.

² Cf. J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, neuvième édition, J. Gabalaa, Éditeur, Rue Bonaparte 90, Paris, 1927, pp. 2-3; F. Cayré, A. A., *Précis de Patrologie, Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l'Église*, Tome Premier, Livres I et II, Éditeurs Pontificaux Paris-Tournai-Rome, 1927, p. 3; Constantin Voicu, „Cu privire la Sfinții Părinți” [„Les Saints Pères”], dans *Telegraful Român*, année 140, Sibiu, 1 et 15 décembre, no. 45-48, 1992, p. 4; A. Vacant, E. Mangenot, É. Amann, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris-VI, Librairie Letouzey et Ané, 87, 1932, p. 1196 sq.

³ Berthold Altaner, *Précis de Patrologie*, adaptation française par H. Chirat, Paris, 1961, p. 35.

⁴ M. Pellegrino, *Il cristianesimo del II secolo di fronte alla cultura classica*, Torino, 1954, p. 86.

tous les temps et les mènent vers des actions concrètes, utiles à la rédemption.

Aujourd'hui, on essaie de ramasser des enseignements et tirer profit des écritures d'autrefois des Saints Pères, en gardant l'entier respect pour le présent avec lequel on s'identifie. Leur grandeur insurpassable consiste précisément dans la manière dont ils ont su communiquer aux chrétiens de leur époque les vérités de l'Évangile et de la vie chrétienne. À vrai dire, la vie et l'oeuvre des Pères de l'Église ne fait autre chose que nous offrir des encouragements et des suggestions pour notre oeuvre chrétienne actuelle. À leur tour, les anciens ont été en parfaite harmonie avec leurs contemporains, pour lesquels ils ont agi. Ils ont réussi à trouver dans la doctrine chrétienne la réponse la plus sûre pour l'édification et l'orientation de leurs contemporains, répondant dans l'esprit orthodoxe aux questions dominantes de leur temps. Mais justement parce qu'ils ont été tellement ancrés dans leur époque, ils exercent toujours une profonde et durable influence⁵. Ces génies brillants de la science et de l'enseignement, qui méritent ne jamais être effacés de la mémoire, même s'ils sont morts, vivent toujours par leur autorité et leur foi, et même s'ils ne sont plus présents physiquement dans l'église, leur voix et leur enseignement sont tout aussi forts qu'autrefois⁶. Les vérités prêchées par ces coryphées de la théologie chrétienne et leurs paroles inspirées ne sont pas tombées dans l'oubli et n'ont pas diminué pendant les siècles depuis qu'elles ont été prononcées. La littérature patristique est atemporelle et ne devient pas désuète ou vétuste. Elle est toujours actuelle, car, comme tout chef d'oeuvre, elle «échappe à l'action du Temps. C'est un corpus cohérent. C'est un moment cristallisé, quoique passager. Elle est sortie du flux»⁷.

⁵ Gustave Bardy, „Lectures spirituelles dans les écrits des Pères”, dans la revue *La vie spirituelle*, Juvisy, t. XLVII, no. 200, mai 1936, pp. 199-200.

⁶ St. Jean Cassien, *Despre Întruparea Domnului* [De l'incarnation du Seigneur], livre VI, XXVIII, traduction roumaine par David Popescu, dans la coll. *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 57, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), Bucarest, 1990, p. 879.

⁷ Nicolae Steinhardt dans *Monahul de la Rohia, răspunde la 365 de întrebări incomode adresate de Zaharia Sângeorzan* [Le moine de Rohia répond à 365 questions incomodes posées par Zaharia Sangeorzan], Editura Revistei Literatorul, Bucarest, 1992, p. 54.

Les enseignements patristiques constituent de véritables sources de lumière qui répandent de puissants rayons guidants pour l'état actuel et de perspective de la théologie. Ils ne doivent pas être compris et reçus comme appartenant à des temps passés, car il ne faut pas retourner au passé et y vivre enfoncés; nous ne pensons pas retourner à l'époque patristique et la prendre pour modèle, mais cela signifie prendre, de la littérature patristique, «l'esprit de toujours de l'Orthodoxie et le garder religieusement, comme guide de la croyance et de sa vie, comme remède à ses souffrances, comme complément de ses manques, comme garantie de son existence»⁸, car «notre but est vers l'avant et non pas vers l'arrière. Et si pourtant le chêne enfonce ses racines dans la terre, ce n'est pas parce qu'il veut croître à l'envers dans la terre, mais parce qu'il en tire des forces pour s'élever vers le ciel et pour dépasser toutes les plantes et les mauvaises herbes qui tirent leurs forces de vivre de la surface seulement»⁹. Ainsi, nous avons la mission de non seulement étudier et de mettre en lumière les oeuvres des Pères, mais de les interpréter «dans la lumière de notre expérience d'aujourd'hui et, en outre, d'interpréter notre expérience contemporaine dans la lumière de l'enseignement des Pères»¹⁰. Du point de vue théologique chrétien, vivre dans l'actualité signifie connaître les problèmes religieux de notre temps, donner une réponse à l'aspiration à la rédemption des croyants, dans la lumière de l'Évangile du Sauveur et des écritures des Saints Pères.

En étudiant les oeuvres patristiques, on découvre avec joie la merveilleuse voix commune des Pères et l'harmonie de leurs écritures. Ils avouent tous un enseignement divin et accepté de manière unanime par l'Église. L'universalité de la littérature patristique est garantie par l'universalité de la Sainte Écriture, car cette littérature fait partie de la Sainte Tradition. Le témoignage patristique est conforme à l'Écriture et l'Écriture confirme l'orthodoxie de ce témoignage qui s'inspire et tire sa sève de l'Écriture et

⁸ Teodor M. Popescu, *Biserica și cultura* [L'Eglise et la culture], EIBMBOR, Bucarest, 1996, pp. 211-212.

⁹ Tadeu Zielinski, *Lumea antică și noi* [Le Monde ancien et nous], traduction roumaine par Anghel Marinescu, Bucarest, 1923, pp. 99-100.

¹⁰ Métropolitaine Nicolae, *Farmecul scrierilor patristice* [Le Charme des écritures patristiques], Editura Anastasia, Bucarest, 2002, p. 18.

l'interprète d'une manière difficile à égaler. «Ainsi, si la Sainte Écriture et la Sainte Tradition ont un caractère universel, une validité universelle pour l'Église, les enseignements patristiques, qui sont une partie composante de la Sainte Tradition, ont implicitement un caractère universel»¹¹. Par conséquent, les enseignements des Pères offrent la garantie d'une théologie correcte et constituent le fondement pour la construction spirituelle des chrétiens de partout et de tout siècle. L'Église Orthodoxe a, dans les Saints Pères, «une grande armée sainte, avec laquelle elle ne va jamais se sentir ni faible, ni humiliée»¹².

Les exemples de vie des Saints Pères sont un modèle digne de suivre pour les chrétiens de tous les temps et leurs oeuvres sont et restent des sources d'inspiration pour la majorité des théologiens de nos jours, c'est pour cela qu'ils sont cités fréquemment. La pensée patristique a eu une influence remarquable sur la théologie et elle est promue par une série de théologiens contemporains, des continuateurs fidèles de l'enseignement des Pères. La théologie orthodoxe actuelle doit se situer de plein accord avec les principes théologiques patristiques, qui doivent continuer à constituer à l'avenir un guide pour nos théologiens. Les informations patristiques sont, aujourd'hui, «d'une richesse, variété et utilité remarquables dans le domaine de la circulation du texte biblique, de l'histoire chrétienne et universelle, de la doctrine dogmatique et morale, de la philosophie, d'une série de sciences, de la formation spirituelle européenne, de la littérature, de l'art, de la mentalité païenne pendant la période de la décadence de l'empire romain»¹³. La théologie actuelle ne doit pas s'écarter des fondements établis par les Pères et s'égarer sur des chemins étrangers, autres que ceux indiqués par eux, mais elle doit se nourrir sans cesse de la source inépuisable de leurs enseignements, car ils restent valables au cours des siècles, ils gardent toujours leur universalité, leur utilité et leur actualité, parce qu'ils ont une caution divine, étant inspirés par Dieu lui-même, qui est omniprésent et toujours vivant.

¹¹ Père Nicolae Chifăr, *Teologie și spiritualitate patristică* [Théologie et spiritualité patristique], Editura Trinitas, Iași, 2002, p. 8.

¹² Teodor M. Popescu, *op. cit.*, p. 206.

¹³ Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, EIBMBOR, Bucarest, 1984, p. 5.

Ainsi, en lisant de manière constante l'oeuvre des Saints Pères, en leur adressant des prières et en adoptant leur manière chrétienne de vivre, on garde la communion avec les saints de Jésus, Qui, par le Saint-Esprit, enseigne à chacun «de vivre de sa manière et en fonction des circonstances de sa vie qu'il a de Lui»¹⁴. En étudiant la littérature patristique, on acquiert la manière de penser des saints qui nous aident à tout moment et en toute circonstance manifester notre foi et répondre aux problèmes actuels de la même manière qu'ils l'auraient faite eux-mêmes s'ils avaient vécu de nos jours. Dans ce but, ils nous fortifient aussi par leurs prières.

En lisant les écritures patristiques, nous pouvons conclure que, en théologie, l'accent est mis principalement sur la partie pratique et moins sur la partie théorique. Autrement dit, les Pères nous enseignent que la théologie est amenée à servir la vie chrétienne, car elle naît de la vie chrétienne et lui sert; la théologie atteint son but dans la mesure où elle encourage et incite à l'action, au fait salvateur. La vraie théologie n'est pas celle qui monte sur des sommets abstraits et se détache de la réalité de la vie chrétienne actuelle, mais celle qui est ancrée dans la vie quotidienne des chrétiens, qui prêche et promeut la parole du Sauveur: «celui qui fera et enseignera: celui-là sera appelé grand dans le Royaume des cieux» (Matthieu 5, 19). Les saints, seulement en comprenant et appliquant cette parole, se sont rendu compte qu'au centre de la théologie se situe la personne vivante de Jésus Christ. De la relation permanente avec Jésus, il a résulté tout autant ce qui devait être connu que ce qui devait être fait dans le but d'obtenir la rédemption. Par conséquent, les Saints «nous guident et nous encouragent vers une théologie qui ne met pas l'accent seulement sur la théorie, mais qui 'ancore profondément dans la vie chrétienne', qu'elle incite et guide vers des faits en vive correspondance avec les besoins et les aspirations du temps concerné La valeur essentielle et constitutive de la théologie est 'servir la vie' par le fait qu'elle encourage

¹⁴ Père Dumitru Stăniloae, note explicative no. 1724 sur St. Cyrille d'Alexandrie, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan* [Commentaire sur l'Evangile de Saint Jean], dans la coll. *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 41, EIBMBOR, Bucarest, 2000, p. 906.

et guide le croyant à suivre l'exemple vif du Sauveur en conformité avec les besoins et les aspirations de l'époque concernée»¹⁵.

Les textes patristiques nous aident à comprendre les paradoxes fondamentaux: de la Mère et de la Vierge, du statut d'homme et de Dieu de Jésus, de la mort comme résurrection, et nous demandent de comprendre également le paradoxe: écrire sur ce qui ne peut pas être décrit¹⁶. Le texte patristique nous invite «à la modalité de juger spirituelle, à cette modalité de réfléchir sur les choses dans leur détermination propre, donnée par le Créateur, et non pas dans celle donnée par l'être – un retour à la pensée primaire, dispensée des déformations apportées par ce que Saint Maxime le Confesseur nommait: 'la suie des péchés'»¹⁷.

Baignés dans la lumière divine, les Saints Pères, ces poètes de la Parole divine et «des hommes renommés, qui sont devenus trésoriers des mystères de notre Sauveur»¹⁸, constituent des guides sûrs pour connaître et vivre l'Évangile de Jésus. Il n'y a pas de meilleurs guides pour comprendre la richesse de sens des paroles de l'Écriture, car ils connaissaient en détail tout livre de la Sainte Écriture, et la richesse de la grâce du Saint-Esprit vivait en eux. L'enseignement des Pères n'est pas moins important que les paroles de l'Écriture dont cet enseignement ne se sépare jamais¹⁹. Les écritures patristiques nous sont «conseiller et promesse de la vérité»²⁰, car

¹⁵ Père Corneliu Sârbu, *Sfinții Vasile, Grigorie și Ioan, îndrumători ai teologiei actuale* [Les Saints Basile, Grégoire et Jean, guides de la theologie actuelle], dans la revue *Mitropolia Ardealului* XVIII (1973), no. 1-2, p. 41.

¹⁶ Radu Preda, „Mărturia patristică”, dans la revue *Studii Teologice*, Série II-a, Année XLV (1993), no. 5-6, p. 85.

¹⁷ *Ibidem*, p. 85-86.

¹⁸ St. Cyrille d'Alexandrie, *Despre Sfânta Treime* [Sur la Sainte Trinité], cuv. II, traduction roumaine, introduction et notes par Dumitru Stăniloae, Membre de l'Académie Roumaine, dans la coll. *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 40, EIBMBOR, Bucarest, 1994, p. 64.

¹⁹ Père Ștefan Alexe, „Sfinții Părinți în preocupările Prea Fericitului Patriarh Iustin” [„Les Pères Saints dans les écritures de Iustin, le Patriarche de l'Eglise Orthodoxe Roumaine], dans la revue *Biserica Ortodoxă Română*, CIII (1985), no. 3-4, p. 266.

²⁰ Théophile d'Antioche, *Trei cărți către Autolic* [Trois livres à Autolycus], livre troisième, cap. XXX, traduction roumaine, introduction et notes par le Père Dumitru Fecioru, dans la coll. *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 2, EIBMBOR, Bucarest, 1997, p. 465.

elles sont écrites sous l'influence de l'inspiration divine. Les Saints Pères sont les plus fidèles gardiens et interprètes de cette vérité, que le Seigneur Jésus Christ a transmise, les apôtres ont pêchée; les saints ont gardée et les martyres ont consolidée par leur sang. Les Saints Pères «incarnent la personne de Jésus, à la fois délicate et forte, de telle manière que les conseils reçus de ceux-ci deviennent de vrais commandements pour nous»²¹.

Presque à chaque page, les Pères font l'éloge du bien moral ou de la vertu et les recommandent non pas sur un ton dominant, mais rationnel, amical et fraternel, en utilisant la force des arguments correctes et l'amour. Ces valeurs semblent s'imposer de soi, non seulement grâce à l'autorité des Pères, mais aussi à cette autorité divine qui confère, à ces valeurs, puissance et perpétuité. Incarnées dans les chrétiens dédiés à ressembler à Jésus, ces valeurs morales durables telles: la justice, la vérité, la modestie, le sacrifice pour son proche, l'amitié, le courage, la mesure, l'honnêteté, l'amour, etc., auxquelles toute écriture patristique nous invite, ne sont pas présentées comme de simples notions abstraites, mais comme des forces vivantes qui ont leur source dans le Logos divin et qui vêtent les chrétiens d'une beauté durable. Ainsi, les chrétiens acquièrent, par l'éclat de leurs actions, la gloire éternelle chez Dieu et, dans cette vie, leur beauté rayonne par la manifestation des vertus, les couvrant de lumière.

La connaissance détaillée de l'oeuvre patristique est indispensable pour les prêtres et pour les croyants actifs de l'Église, car elle comprend la Tradition de l'Église, d'origine divine tout comme la Sainte Écriture. Les théologiens et les Conciles oecuméniques font appel aux écritures patristiques, pour prouver les vérités de foi, comme à l'un des plus apodictiques arguments, car ces écritures se trouvent au fondement de la Théologie chrétienne, élaborée sur la base de l'approfondissement de la Sainte Écriture et constitue la succession ou l'héritage apostolique, c'est-à-dire le trésor de la Sainte Tradition, d'une valeur inestimable pour la vie de l'Église et de chaque chrétien²². Les enseignements qui ont reçu l'accord unanime des Pères de l'Église ou de la plupart d'entre eux, ont une

²¹ Père Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt* [La Prière de Jésus et l'expérience du Saint-Esprit], Avant-Propos par Archim. Gheorghe Grigoriu, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 47-48.

²² Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 14.

autorité invincible, représentant, en fait, la doctrine de l'Église unique. Les écrivains de l'époque patristique ont, depuis, ce privilège, très rare pour ceux qui les suivent, de bénéficier encore, dans presque toute la chrétienté, d'une vénération profonde. Les protestants de diverses nuances et les orthodoxes orientaux, tout comme les catholiques les invoquent avec plaisir et ce caractère les classe dans une catégorie particulière²³.

Pour les jeunes théologiens, l'oeuvre patristique offre l'idéal sacerdotal, connu par l'étude des Saints Pères, qui ont été par excellence des docteurs, apologistes, saints, dans un mot, de vrais prêtres²⁴. Dans la formation des futurs prêtres, professeurs de religion, étudiants en théologie aussi que dans celle des bons chrétiens, l'étude des sources authentiques et vivifiantes du christianisme est indispensable, car elles mettent sur des bases plus solides et enrichissent la culture théologique, constituant de vrais guides pour tous. Par conséquent, les écritures patristiques «présentent un grand intérêt pour tout homme instruit; pour les serviteurs de l'Église, pour le prêtre, elles méritent être une lecture quotidienne, à côté de la Sainte Écriture et pour le théologien, elles doivent l'être sans faute. Car, ce que les classiques de l'Antiquité sont pour les philologues, les Pères, les classiques de l'Église, sont pour les théologiens. C'est pour cela que le nom de théologien ne peut pas être revendiqué par quelqu'un qui n'est pas familiarisé en quelque sorte avec eux par une étude approfondie...»²⁵.

Portant ceux qui le suivent vers la rédemption éternelle, l'enseignement des Saints Pères a été transmis par succession ininterrompue de Jésus et ses apôtres jusqu'à nos jours et il n'y a jamais eu de période, dès la fondation de l'Église du Seigneur Jésus Christ sur la terre, où la pensée patristique ne guide l'Église.

La lecture et l'approfondissement des oeuvres patristiques s'imposent par des identifications et créations spirituelles continues

²³ F. Cayré, A. A. *Précis de Patrologie, Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l'Église*, Tome premier, Livres I et II, Paris-Tournai-Rome, 1927, p. 1.

²⁴ *Ibidem*, p. XVI.

²⁵ Josef Nirschl, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, vol. I, Mainz, 1881, p. 23 apud Père M. Pîslaru, *Valoarea scrierilor patristice și folosul ce rezultă din studiul și lectura lor* [La valeur des écrits patristiques et l'utilité de leur étude et lecture], Râmnicu-Vâlcea, 1933, p. 50.

telles: «1. L'adoption de l'ère actuelle (chrétienne), respectée par toute la planète, ère élaborée par le Daco-Romain Denys le Petit. 2. Une nouvelle vision dans l'histoire de l'humanité, incarnée dans l'espoir, le travail, la prière, la création et le progrès (epectasis). 3. Les Saints Pères apprécient les peuples dits païens, auxquels ils créent une culture par inventions d'alphabets et de littératures nationales (Wulfila, Mesrob, Pachôme, etc.). 4. La littérature patristique cultive un oecuménisme réel, par la promotion du rapprochement des Églises par des Synodes Oecuméniques, des échanges de visites, la circulation d'oeuvres et d'idées, l'humilité, l'honnêteté dans les rapports entre les Églises. 5. Les Saints Pères ont le culte de la paix, qu'ils considèrent 'la mère de tous les biens'. Ils sont contre la violence de toute sorte et considèrent la guerre un 'meurtre organisé et multiplié'. 6. La patristique a créé le genre littéraire de la philocalie ou de l'ardeur d'assimiler les beautés spirituelles, qui mènent à l'accomplissement. 7. Les Saints Pères apprécient l'homme comme le visage de Dieu, mais ils le répriment aussi pour ses péchés. L'humanisme patristique cultive, entre autres, deux valeurs-forces: le logos-la raison et l'amour. Les hommes patristiques vivent en vérité leur foi ou conception»²⁶. Par leurs écritures, les Saints nous appellent vers la vraie lumière de l'Orthodoxie, nous attirant vers les sources claires de la spiritualité orientale, pleine de la présence vive de la Sainte Trinité. Leurs oeuvres ont été transmises, à côté de la Sainte Écriture, pour nous éclairer et clarifier la voie correcte vers Dieu, pour nous élever l'âme vers les cieux et nous protéger contre le marais confus de la pensée moderne, qui est issu justement de l'abandon de l'enseignement patristique. Les Pères ont établi et nous ont transmis les dogmes pieux et nous ont enseigné la vie vertueuse. Le but poursuivi par les Saints Pères est notre dépassement, illumination et déification, car rien n'est plus beau dans la vie que l'âme qui trouve sa tranquillité et son repos en Dieu. Les Saints Pères ont transposé d'abord eux-mêmes, dans la vie, leurs propres conseils et ainsi; ils ont parlé et ont écrit sur la guerre spirituelle sans cesse, comme des hommes qui l'ont connue et l'ont gagnée. Ils se sont enrichis en vertu, ils se sont illuminés et ont atteint l'accomplissement et, ainsi,

²⁶ Père Ioan G. Coman, *op. cit.*, pp. 5-6.

ils nous enseignent la manière de nous purifier, illuminer et accomplir. «Voir qu'il faut nous purifier de vices – dit Saint Grégoire de Nysse – est déjà une prémisse et une préparation de la victoire contre l'ennemi, car nous devons mener pendant notre vie une lutte continue contre les esprits du mal qui se trouvent dans l'espace»²⁷. Chaque homme a besoin d'un guide sur le chemin de la vie spirituelle, parce que, autrement, il ne peut pas arriver à son but, la déification. La beauté de la pensée et de la manière de vivre des Saints Pères séduit l'âme de tout lecteur désireux de croissance spirituelle par l'amour, de formation intellectuelle par la vérité et de donner des fruits en pratique par de bonnes actions. La rationalité spirituelle, la forte argumentation accompagnée de la force de l'amour humble et sacrificielle des Saints Pères et leur réalisme invitent à une profonde réflexion même ceux qui négligent leur propre rédemption. Donc, nous pouvons soutenir de manière certaine que la valeur des Saints Pères est en vérité incontestable.

En ce qui les concerne, les saints sont morts pour les plaisirs, freinant leurs envies par modération et cherchant de vivre d'après les commandements divins. Ils ont évité tout spectacle honteux et tout mot méchant, pour que leur cœur reste pur. Ayant une telle conception, ils n'ont pas eu peur de mourir pour Dieu, étant convaincus que ce qu'ils sont, ils le sont par Dieu, et c'est pour cela qu'ils ont tout supporté pour ne pas mourir mal²⁸. Ils n'ont pas eu peur de la mort parce que seulement «ceux qui sont insensés ont peur de la mort comme si ce serait la somme de tous les maux, mais les sages la désirent comme un repos après la peine et comme une fin des maux»²⁹. Ils n'ont rien estimé plus que la vie éternelle, qui est l'immortalité de l'âme qui a vécu de manière admirable dans cette vie sur la terre³⁰. Grands amoureux de Jésus, Qu'ils sentent sans cesse présent dans leurs consciences, dans leurs cœurs et dans tout leur être, morts pour les plaisirs du monde, riches tant en mots qu'en actions, ils ont freiné leurs sens et leur propre volonté pour atteindre les sommets de l'accomplissement, bien sûr, non

²⁷ St. Grégoire de Nysse, *La titlurile Psalmilor* [Sur les titres des Psaumes], 13, P. G. XLIV, col. 561 A.

²⁸ R. Knopf, G. Krüger, *Ausgewählte Martyreakten*, no. 3, 26-27, 3-e Aufl., Tübingen, 1929, p. 33.

²⁹ St. Ambroise, *De bono mors*, 47, P. L. XXXII-XXXIII, col. 306.

³⁰ R. Knopf, G. Krüger, *op. cit.*, p. 35.

pas sans Son aide, aide qu'ils n'ont pas cessé de demander. Le coeur des Pères désirait ardemment que la vérité révélée, et seulement cette vérité, domine les coeurs de tous. Les Pères saints, des enseignants parfaits, ont considéré que prêcher l'Évangile de Jésus était une action de première importance et c'est pour cela qu'elle a constitué leur mission principale. Tous ont été séduits par la grandeur et l'importance de la mission d'enseignement de l'Église. Le fort désir de ces véritables docteurs en science chrétienne était de voir les chrétiens incarner en action leurs paroles et conseils, donnant des fruits dans leur âme et ornant celle-ci de vertus spéciales, car, autrement, «quelle est l'utilité de la foi si la vie n'est pas pure?»³¹. Ayant la protection de la juste croyance et atteignant par vertus et prières les sommets de l'union divine, restant invaincus par le vice, ni même pendant le repos du corps, les Saints Pères ont formé l'âme des chrétiens avec les plus belles vertus. Ils étaient des hommes dont on en tirait profit seulement si l'on voyait leurs mouvements, même si l'on n'attendait aucune réponse.

Il est ainsi instructif et bienfaisant pour nous tous de nous inspirer et de tirer l'enseignement orthodoxe des sources de la littérature patristique, car les Saints Pères ont vécu dans des conditions similaires aux nôtres et, pourtant, ils ont essayé de garder inchangé l'enseignement de la juste croyance, qui va durer jusqu'à la fin du monde.

La littérature patristique est un monument de la beauté, car elle se caractérise et se présente comme une beauté sublime, qu'elle imprime dans les âmes de tous ceux qui l'aiment et qui les conduit vers la beauté ineffable de la Déification. Cette beauté «attire comme un charme, inonde et remplit de joie le coeur de l'homme. De tout homme qui, aimant en vérité, peut se laisser envahir par le sourire de la beauté. Une beauté permanente qui ne se fane et ne vieillit pas. L'homme capable d'offrir et de recevoir un tel amour et une telle beauté est le visage de Dieu, qui a introduit dans son âme cette force énorme»³².

³¹ St. Jean Chrysostome, *Împotriva celor care se opun vieții monahale* [Contre les détracteurs de la vie monastique], 1, 6, P. G. XLVII, col. 327.

³² Père Ioan G. Coman, *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică* [Splendeur de l'amour d'autrui dans la spiritualité patristique], Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1988, p. 5.

L'intérêt de la vieille Église pour les Saints Pères s'est manifesté d'un double point de vue. D'abord, ils «sont cités dans un but doctrinaire: ils sont les témoins du vrai enseignement de l'Église. Mais, en même temps, au fur et à mesure qu'on faisait appel à eux sous le rapport dogmatique, l'aspect historique a commencé à présenter toujours plus d'intérêt, dans les sens que celui-ci attirait l'attention tout aussi que leur vie et leur oeuvre»³³. Les hiérarques et les moines érudits de notre pays, qui aimaient la beauté éternelle et étaient attirés par le parfum christique des écritures patristiques, ont montré, au cours des siècles, un intérêt constant pour cette littérature et ont fait des efforts continus pour traduire les oeuvres des Saints Pères, pour mettre à la disposition de leurs paroissiens les trésors de leur pensée et manière de vivre, sachant bien que «... il est nécessaire d'obtenir les livres chrétiens chez ceux qui peuvent les acquérir. Car seulement voir les livres nous fait plus hésitants devant le péché et nous encourage à nous élever vers la justice»³⁴. Saint Païssy de Neamț, le plus grand prêcheur de la philosophie patristique du 18^e siècle et celui qui a traduit la Philocalie du grec au slave («Dobrotoliubie») en 1793, déclenchant de cette manière un large mouvement de renaissance spirituelle basé sur le retour aux Pères philocaliques et à la prière de Jésus, en faisant référence à l'utilité de la lecture des oeuvres patristiques, répond au prieur Athanase, qui l'accusait de certaines choses, de la manière suivante: «N'allez pas me dire, père Anastasie, qu'il suffit un ou deux livres pour la rédemption de l'âme. Après tout, ni même l'abeille ne ramasse du miel d'une seule fleur, mais de plusieurs. Il en va de même pour celui qui lit les livres des Saints Pères. Un livre l'enseigne la juste croyance, un autre lui parle sur le silence et la prière, un autre sur l'obéissance, l'humilité et la patience et un autre encore l'encourage à aimer Dieu et son proche. Donc, l'homme apprend de plusieurs livres patristiques à vivre selon l'Évangile.»³⁵.

³³ Métropolitain Nicolae, *op. cit.*, p. 13.

³⁴ St. Épiphane, Evêque de Chypre, dans *Patericul* [Les Sentences des Pères du désert], édition soignée par le Père Petru Pleșa, imprimé par l'Archevêché Orthodoxe Roumaine de Alba Iulia, 1999, p. 69.

³⁵ *Sfântul Paisie de la Neamț – Viața, învățăturile și minunile* [Saint Païssy de Neamț – Sa vie, ses enseignements et ses miracles], édition soignée par l'Archimandrite Ioanichie Bălan, Editura Episcopiei Romanului, 2002, p. 21.

Ainsi, les écritures patristiques n'ont pas circulé seulement en milieu clérical, mais les simples croyants, avides de la beauté de la vie chrétienne authentique, se sont rapprochés avec un fort désir de la connaissance du trésor patristique et de son assimilation, en s'inspirant directement des sources inépuisables de beauté et de sagesse de la pensée des Pères. La spiritualité patristique a été familière pour nous, les Roumains, et nous a aidé à modeler notre style de vie chrétienne et nous nous sommes familiarisés avec Dieu. C'est pour cela que les bons chrétiens se sont attardés longtemps sur les écritures des Saints Pères, en les lisants, réfléchissant sur elles et les passant par la perspective de leur âme. Les oeuvres des Saints Pères ont toujours constitué une nourriture spirituelle très souhaitée par les âmes dévotes des chrétiens de partout. Leur enseignement et leur ardeur incitent notre admiration, et la sainteté de leur manière élevée de vivre offre crédibilité à leurs oeuvres. Leurs pages «sont désireuses de corriger les frères à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église, leur rendant la beauté du visage de Dieu»³⁶. Mais, pour comprendre la profondeur de la pensée des saints il faut que Dieu la Parole, Celle qui les a inspirés, nous guide vers l'interprétation de ces choses, «dont la seule écoute est une vraie joie.»³⁷.

Pourtant, certains chrétiens de nos jours préfèrent les traditions de certains moines avec une vie améliorée, à la véritable Tradition de l'Église qui existe de plusieurs siècles; «beaucoup se nourrissent de discours issus d'un milieu marginal ou faussement ecclésiastique»³⁸. On ne peut pas dépasser une telle situation que par le rétablissement du lien vivant entre l'enseignement des Pères et la pratique ecclésiastique, car «notre pratique ecclésiastique n'est pas toujours fondée sur l'enseignement des Pères et c'est ici qu'on trouve la source de nombreux problèmes de la vie de l'Église actuelle»³⁹. La connaissance de l'enseignement authentique des Pères aide les chrétiens à se connaître eux-mêmes, à se reporter correctement à Dieu et mener une vie chrétienne exemplaire. «Rien n'est plus effrayant pour le diable et pour les pensées qu'il a mises

³⁶ Ioan G. Coman, *Patrologie...*, p. 29.

³⁷ St. Grégoire de Nysse, *Opt omilii la Fericiri* [Huit homélies sur la Genèse], traduction roumaine et biographie par le P. Sandu Gh. Stoian, dans la coll. *Comorile pustiei*, vol. 31, Editura Anastasia, Bucarest, 1999, p. 5.

³⁸ Métropolitaine Nicolae, *op. cit.*, p. 21.

³⁹ *Ibidem*, p. 21.

en lui – dit Saint Jean Chrysostome – que l'esprit qui réfléchit sur le divin et l'âme qui se nourrit toujours de cette source»⁴⁰. Les conseils des saints sont, donc, «avec beaucoup de force», parce qu'ils ont été expérimentés tout premièrement par eux et puis par les bons chrétiens au cours des siècles. Contrairement aux recettes proposées par quelques uns, «les conseils des Pères sont sains du point de vue spirituel, ils proviennent d'une conception saine de la lutte contre le péché et de l'acquisition de la vertu.»⁴¹, car ils ont vécu la foi en culte et prière. «Les conseils des Pères sont plus valables que ceux véhiculés de nos jours par des prétendus connaisseurs de l'homme»⁴². Jésus Christ, Celui qui accorde la parole à ceux qui présagent avec beaucoup de puissance (Ps. 67, 9), a accordé à eux aussi la parole, et en abondance, et ainsi naît dans les lecteurs la foi fondée sur la Parole et la puissance de Dieu.

Le rétablissement du contact vif avec les écritures des Pères de l'Église nous aide à acquérir la logique de la foi, à obtenir la pureté du cœur et à remplir notre esprit d'enseignement divin. Les paroles divines «écartent le découragement, gardent la bonne humeur, font le pauvre plus riche que les riches, offrent protection aux riches, corrigent le pécheur, donnent de la force au juste par une protection sûre, arrachent les maux de leurs racines, plantent ceux qui ne sont pas bons encore, font disparaître la méchanceté, guident vers la vertu; elles non seulement guident mais enracinent et font les vertus rester pour toujours, car elles constituent un remède spirituel et secret, qui détruit les passions»⁴³. Les saints nous enseignent comment nous délivrer des pouvoirs du mal, nous renforcer la foi, qui devient de plus en plus vive, qui devient vie et ne peut pas être refoulée pour rester seulement au niveau mental. Ils nous fortifient l'espoir, incitent notre volonté et, ainsi, nous souhaitons ardemment les imiter. «Tout comme le corps a besoin de nourriture perceptible par les sens, l'âme a besoin d'un encouragement quotidien et de nourriture spirituelle»⁴⁴ et «tout comme la faim est une preuve

⁴⁰ St. Jean Chrysostome, *Omilia 3,1 la Ioan* [Homélie 3,1 sur l'évangile de Jean], P. G. LIX, col. 38.

⁴¹ Métropolitaine Nicolae, *op. cit.*, pp. 20-21.

⁴² *Ibidem*, pp. 20-21.

⁴³ Sf. Jean Chrysostome, *Comentariu la Psalmul 48* [Commentaire sur le Psaume 48], 1, P. G. LV, col. 513.

⁴⁴ Idem, *Omilia 9, 8 la Facere* [Homélie 9, 8 sur la Genèse], P. G. LIII, col. 90.

de la santé du corps, l'amour pour les paroles spirituelles est une preuve de la santé de l'âme⁴⁵. Dans chaque écriture patristique, on découvre combien Dieu nous aime (en fait, presque à chaque page de la littérature patristique on remarque une vraie émulation entre les Saints Pères à relever l'amour de Dieu pour nous). On découvre, ainsi, de nouvelles raisons pour aimer Dieu et ses semblables, pour ne rien poser au-dessus de Jésus, car Lui non plus, il n'a rien posé au-dessus de nous, pour rester fermes dans notre foi et pour ancrer notre espoir seulement en Lui. Inépuisable trésor de pensée, les écritures patristiques exercent l'esprit, réveillent l'habileté, nourrissent l'âme et renforcent la volonté. Si, dans la prière, c'est nous qui parlons avec Dieu, par les écritures saintes, c'est Dieu qui parle avec nous et nous fait découvrir Sa volonté. Celui qui dirige sa puissance de compréhension de manière claire, ou mieux dit, sans passion, selon la raison, vers «le très lumineux et sacré flambeau de l'enseignement de la Coutume des Pères»⁴⁶, apprend à se dédier à ressembler à Jésus. Chaque croyant doit devenir «un Christ capable de travailler, aimer et se sacrifier pour tous, y compris pour ses ennemis. L'effort, l'amour et le sacrifice de sa vie pour les autres constituent les piliers de l'humanisme patristique. C'est sur ces piliers que la déification de l'être est bâtie progressivement»⁴⁷.

Si l'on veut avoir chaque jour, dans la main, les livres saints et diriger sa capacité de compréhension vers les merveilleuses écritures des saints, on va nourrir notre esprit avec des enseignements sages, des réflexions profondes qui élèvent et enthousiasment, car «dans les têtes des saints se sont ramassées les choses au-dessus de la parole»⁴⁸. Leurs dires vont ainsi s'imprimer dans notre esprit et vont pénétrer au fond de nos coeurs. Les divines enseignements

⁴⁵ Idem, *Omilia 2, 1 la Isaia* [Homelie 2,1 sur Isaïe], P. G. LVI, col. 107.

⁴⁶ St. Maxime le Confesseur, *Scrieri despre cele două voințe în Hristos* [Lettres sur les deux volontés dans le Christ], 18, traduction du grec, introduction et notes par le P. Dumitru Stăniloae, dans la coll. *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 81, EIBMBOR, Bucarest, 1990, p. 295.

⁴⁷ Père Ioan G. Coman, „Valoarea literaturii patristice a primelor secole în cadrul culturii antice” [„La valeur de la littérature patristique des premiers siècles dans la culture ancienne”], dans la revue *Studii Teologice*, Année XXIV (1972), No. 1-2, p. 7.

⁴⁸ St. Cyrille d'Alexandrie, *Despre Sfânta Treime* [Sur la Sainte Trinité]..., cuv. V, p. 228.

des Pères incitent l'ardeur de l'amour pour Dieu, purifient les pensées, rafraîchissent la vigueur de l'âme, ramassent de la joie dans le coeur, nous enseignent à démolir l'hérésie et bâtir dans l'Église l'enseignement sain, «devenir Dieu tout autant qu'Il est devenu homme»⁴⁹, lutter pour acquérir des vertus plus grandes et ne pas rester indifférents aux plus petites, ils nous conseillent ajouter d'autres bonnes actions à celles faites jusqu'au présent et apprendre à ne jamais mettre fin à cette belle oeuvre. Dans leurs écritures, les saints nous encouragent à ouvrir les yeux du coeur, poursuivre sans cesse la connaissance de Dieu, «laisser de côté les désirs des erreurs, les secrets de la honte, renouveler les engagements, maîtriser la colère, pour que l'ennemi n'occupe pas notre coeur pour installer en lui l'esprit qui a pénétré le coeur de Jude et a détruit les portes de son âme»⁵⁰. En recevant «avec l'esprit tendu et un zèle effervescent»⁵¹ cette nourriture spirituelle pour notre rédemption, on garde inchangée la beauté du visage planté en nous, on devient plus forts dans la lutte contre les tentations, on apprend à accomplir les paroles divines et non seulement à les écouter et les prononcer, pour que «notre vie soit à la hauteur des enseignements et les enseignements prêchent la vie»⁵²; on apprend que «Dieu nous a donné de nombreux chemins de rédemption et à ne pas les mépriser»⁵³, car «celui qui veut se sauver n'a aucun obstacle, excepté le manque de préoccupation et l'oisiveté»⁵⁴; on apprend à éviter à tout prix la

⁴⁹ St. Grégoire de Nazianze, *Cuvântarea a III-a teologică* [Le troisième discours théologique], 19, P. G. XXXVI, col. 100A.

⁵⁰ St. Ambroise, *Scrisori* [Lettres], lettre LXXVI, traduction roumaine et notes par David Popescu, dans la coll. PSB., vol. 53, EIBMBOR, Bucarest, 1994, p. 304.

⁵¹ St. Jean Chrysostome, *Omilii la Facere* [Homélies sur la Genèse], homélie XXIX, II, traduction roumaine, introduction, index et notes par le P. D. Fecioru, dans la coll. PSB., vol. 21, Bucarest, 1987, p. 365.

⁵² *Ibidem*, omil. a II-a, V, p. 44.

⁵³ Idem, *Omilii la Faptele Apostolilor* [Homélies sur les Actes], XXI, 4, P. G. LX, col. 169.

⁵⁴ St. Antoine le Grand, *Învățătură despre viața morală* [Enseignement sur la vie morale], cap. 45, traduction roumaine, introduction et notes par le P. Dumitru Stăniloae, Membre d'honneur de l'Académie Roumaine, dans *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși* [La Philocalie ou recueil des écrits des Saints Parents, montrant la voie vers la purification, l'illumination et la perfection], vol. XI, Editura Humanitas, Bucarest, 1999, p. 21.

duplicité, car les Pères nous conseillent que «ce que la bouche dit, l'esprit l'avoue et ce que le mot dit, le coeur le sente»⁵⁵, car, tout comme Jésus Christ est indivisé, nous devons l'être également et nous présenter ayant une seule manière de comportement et de vivre effectivement⁵⁶. Si l'on accomplit tout cela, «toutes les couleurs de la vertu vont paraître sur nos visages»⁵⁷, on va se faire des connaissances et des amis de Jésus, le Bon peintre, Qui peint sans faute, dans ceux qui croient et regardent toujours vers Lui, un homme céleste d'après Son visage⁵⁸. Donc, ce ne serait ni pieux, ni sage de laisser de côté le contenu des écritures patristiques que Dieu nous a offertes comme un grand présent, sans s'émerveiller car, en les lisant, on ne peut pas en avoir assez de les admirer. Y faisant référence, Saint Jean Climaque écrit: «Tout comme les pauvres qui, en voyant les trésoriers de l'empereur, connaissent davantage leur pauvreté, l'âme, en lisant sur les grandes vertus des pères, fait son esprit encore plus humble»⁵⁹. Par conséquent, notre première approche des écritures des Saints Pères doit être pleine d'humilité et d'admiration. Pour que la lecture et l'étude des paroles divines apportent le maximum d'utilité, il faut tout d'abord travailler sur son propre dépassement, car on ne peut pas obtenir un gain important de la lecture des enseignements divins sans avoir avant purifié son âme⁶⁰, car, «tout comme l'estomac, s'il est malade, ne

⁵⁵ St. Ambroise, *Despre Sfintele Taine* [Des Sacrements], cap. IX, 54, traduction roumaine et notes par David Popescu, dans la coll. PSB., vol. 53, EIBMBOR, Bucarest, 1994, p. 23.

⁵⁶ St. Cyrille d'Alexandrie, *Cartea Glafirelor la a doua Lege*, traduction du grec, introduction et notes par le P. Dumitru Stăniloae, dans la coll. PSB., vol. 39, EIBMBOR, Bucarest, 1992, p. 455.

⁵⁷ St. Jean Chrysostome, *Omiliile la Facere* [Homélies sur la Genèse], omil. XXXVI, VI, traduction roumaine, introduction, index et notes par le P. D. Fecioru, dans la coll. PSB., vol. 22, Bucarest, 1989, p. 39.

⁵⁸ St. Macaire l'Egyptien, *Cele 50 de omilii duhovnicești* [Les 50 homélies spirituelles], omilia XXX, 4, traduction roumaine par le P. Constantin Cornițescu, dans la coll. PSB., vol. 34, EIBMBOR, Bucarest, 1992, p. 230.

⁵⁹ St. Jean Climaque, *Scara dumnezeiescului urcuș* [L'échelle sainte], cuv. XXVI, 3e partie, cap. 16, traduction roumaine, introduction et notes par le P. Dumitru Stăniloae, dans *Filocalia...*, vol. XI, EIBMBOR, Bucarest, 1980, p. 372.

⁶⁰ St. Jean Chrysostome, *Omilia 1, 3 la Ioan* [Homélie 1,3 sur l'Evangile de Jean], P. G. LIX, col. 27-28.

peut pas recevoir des aliments durs et difficiles à digérer, l'âme pleine de fierté, arrogante, sans vigueur et affaiblie ne peut pas recevoir la parole spirituelle»⁶¹. Les écritures des Pères doivent être étudiées surtout avec le désir de transposer en pratique leurs enseignements, en accord avec le niveau spirituel de chacun.

En lisant ces écritures qui constituent de véritables festins spirituels, «on loue Dieu glorifié de diverses manières par eux et en eux»⁶². On peut aisément déduire combien les religieux d'autrefois appréciaient les livres des Saints Pères, du récit suivant: «Je suis venu chez le père Cosme, dans la laure Earan (précise un des pères contemplatifs – Jean Moschus – n.n.), car j'y est vécu pendant dix ans. Lorsqu'il me parlait de la rédemption de l'âme, il a également cité une parole de saint Athanase, archevêque d'Alexandrie. El le vieux m'a dit: 'Lorsque tu trouves une parole de saint Athanase et n'as pas les cartes pour la copier, écrit-la sur ton manteau!' Tel était l'amour du vieux pour nos saints pères et enseignants»⁶³. La lecture des oeuvres de Saint Athanase et, généralement, de toutes les écritures patristiques, nous persuade de cette vérité. Donc, c'est à juste titre qu'on a dit que les divines paroles des vieux Pères «sont des paroles écoutées des échos du Paradis. Courtes et claires, de vraies gouttes de rosée du Matin éternel... Elles ont surgi et ont été prononcées à la demande des disciples, d'un besoin ou effort de l'amour spirituel qui se voyait très souhaité, d'une victoire de leur propre humilité, au besoin des fils de se voir dire ce que l'on ne peut pas dire directement.

Ce sont des fragments de l'essence de l'âme, des gestes et des actions spirituelles, des pensées de vie, avouées pour un certain moment et une certaine circonstance et destinées vraisemblablement à tomber dans l'oubli. Mais, souvent, après longtemps, elles retournent, involontairement, apportées dans la mémoire de ceux

⁶¹ Idem, *Omilia 55, 3 la Faptele Apostolilor* [Homélie 55,3 sur les Actes], P. G. LX, col. 384.

⁶² St. Maxime le Confesseur, *Ambigua*, traduction roumaine, introduction et notes par le P. Dumitru Stăniloae, dans la coll. PSB., vol. 80, EIBMBOR, Bucarest, 1983, p. 65.

⁶³ Jean Moschus, *Limonariu sau Livada duhovnicească* [Leimon ou Pré spirituel], traduction roumaine et commentaires par Père T. Bodogae et Père D. Fecioru, Alba Iulia, 1991, p. 54.

qui les ont héritées et ainsi elles se sont gardées, sous forme écrite»⁶⁴. En lisant les écritures documentaires et constructrices d'âme des Pères, on garde leurs enseignements et on adopte leur croyance et leurs mérites.

En paraphrasant Saint Jean Chrysostome, nous pouvons dire que, tout comme la substance des herbes aromatiques, plus on la frotte entre nos doigts, plus elle répand du parfum, le même se passe avec l'Écriture et avec les écritures des Saints Pères: plus quelqu'un essaie de les examiner, plus il peut voir le trésor caché en elles et connaître une richesse extraordinaire⁶⁵, car on obtient un gain important de la lecture de la Sainte Écriture et des écritures patristiques: «d'abord, notre langage est enrichi (ne prononçant plus de mots vilains – n.n.): puis l'âme prend des ailes et s'élève; s'illumine avec la lumière du Soleil de la Justice; échappe à la fois aux blessures des mauvaises pensées et bénéficie de beaucoup de repos et tranquillité... La lecture est une nourriture spirituelle; elle fortifie l'esprit, fait l'âme plus forte et plus sage et ne la laisse pas glisser vers des passions honteuses; elle lui donne des ailes légères et, pour ainsi dire, la transfère au ciel»⁶⁶. Les paroles des divins Pères sont «un trésor de divers remèdes: si quelqu'un a besoin d'éteindre le désespoir, endormir une envie, fouler aux pieds l'amour pour l'argent, mépriser la douleur, sentir revenir la joie, renforcer sa patience, il trouvera un appui important en elles»⁶⁷.

Le bon chrétien, réfléchissant au sens de l'existence et de la création, ne se demande pas soi-même seulement, mais il demande aussi d'autres. «Et les meilleures réponses, il les reçoit de Dieu par la bouche des saints. Mais Dieu lui donne, par l'intermédiaire des saints, des réponses selon le niveau atteint par l'homme qui demande. On montre ainsi que celui qui demande aide à ce qu'on lui donne la réponse, ou fait en telle sorte qu'on lui donne la réponse appropriée au niveau atteint par ses propres efforts. Car la réponse équivaut à la compréhension qui surgit dans l'homme. Mais le saint lui occasionne et confirme cette compréhension. Cela montre de

⁶⁴ Daniil Sandu-Tudor, *Dumnezeu-Dragoste* [Dieu-Amour], Editura Christiana, Bucarest, 2000, pp. 160-161.

⁶⁵ Saint Jean Chrysostome, *Omilia 13, 1 la Facere*, P. G. LIII, col. 106.

⁶⁶ Idem, *Omilia 29, 2 la Facere*, P. G. LIII, col. 262.

⁶⁷ Idem, *Omilia 37, 1 la Ioan*, P. G. LIX, col. 207.

nouveau le lien intime ou l'intériorité réciproque de celui qui est évolué spirituellement et de celui qui lui demande. Mais cela dépend aussi de celui qui demande...»⁶⁸. Donc, les vieux exemples de foi, qui avouent la grâce de Dieu et travaillent à la construction de l'âme de l'homme, ont été gardés sous forme écrite, «pour que, par leur lecture, comme par une représentation des faits, Dieu soit glorifié et l'homme fortifié»⁶⁹.

La parole de Dieu, prononcée par les heureuses voix des saints, il n'est pas suffisant de la parcourir des yeux et des lèvres, mais «il faut se 'greffer' sur elle, essayer de la vivre, de s'en imprégner, comme le faisaient les vieux Pères, non pas seulement pour un essai, pour une sorte de pensée de tentation, mais aussi de la dévotion il faut essayer de la pénétrer, de s'asseoir sur elle, de l'habiter, puis de la manger, la digérer, de se l'approprier, de se coucher et se lever avec elle, il faut se pénétrer, se vaincre et se vaincre de manière pratique»⁷⁰. Il ne faut pas se contenter de la lecture et la citation des textes des Saints Pères, mais il est nécessaire de les pénétrer et de devenir leurs disciples, de nous approprier leur esprit, d'acquérir l'esprit des saints, l'intelligence patristique et la logique de la foi, justement pour pouvoir faire la littérature patristique accessible à l'homme du 21^e siècle et pour pouvoir nous-mêmes donner des réponses aux problèmes qui inquiètent l'humanité d'aujourd'hui, tout comme les Saints Pères ont répondu à leur époque et comme ils auraient répondu s'ils avaient vécu de nos jours. Empruntons des Pères l'orthodoxie de la foi, l'amour pour Dieu et les semblables, la vérité et la lumière de la grâce divine avec laquelle ils se sont couverts, pour faire le message de l'Évangile vif et lumineux pendant notre époque. Sont dignes d'admiration et, à la fois, de suivre, la sagesse et le courage dont ils ont défendu la juste croyance et

⁶⁸ Père Dumitru Stăniloae, note explicative no. 928, à Saints Barsanuphe et Jean, *Scrisori duhovnicești* [Lettres spirituelles], dans *Filocalia...*, vol. XI, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990, p. 677.

⁶⁹ *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitas*, 1, ed. H. Musurillo, p. 106 apud Ioan Rămureanu, *Introducere generală la «Actele martirice»* [Introduction générale aux Actes des martyres], étude introductive, traduction roumaine et notes par le P. Ioan Rămureanu, EIBMBOR, Bucarest, 1997, p. 15-16.

⁷⁰ Daniil Sandu-Tudor, *op. cit.*, p. 159.

l'unité de l'Église. Les Saints Pères sont de véritables modèles pour nous, également par la manière dont ils ont su mélanger *l'orthodoxie*, c'est-à-dire la juste croyance, et *l'orthopraxie*, c'est-à-dire vivre réellement et de manière dynamique la foi. Nous pouvons aussi les avoir comme guide dans l'esprit de l'apostolat social, servant Dieu et nos semblables.

En conclusion, la grande utilité de la lecture et de l'approfondissement des écritures patristiques sera perçue et obtenue par les lecteurs qui, à leur tour, allant dans la direction des athlètes de Jésus, pourront dévoiler d'autres fruits spirituels qui n'ont pas été mentionnés ici, parce qu'il est difficile de les énumérer et les présenter dans le cadre restreint de cet exposé.

Aspecte ale credinței și mărturisirii în Vechiul Testament

Cristian PRILIPCEANU

În acest articol ne propunem să schițăm o analiză a termenilor care definesc *credința* și *mărturisirea* în scrierile Vechiului Testament; voi încerca să surprind doar ideile majore care, în opinia mea, stau la baza înțelegerii acestor termeni, cu conotația pozitivă și negativă a credinței din acest timp; pe baza textului din Facere 15, 6 vom vorbi despre credința primului Patriarh, arătând spre finalul lucrării că acești termeni stau la baza a două din numele divine. Analiza acestor două vocabule apare într-un singur articol datorită pe de o parte legăturii dintre ele, iar pe de altă parte datorită intenției volumului în care apare articolul.

De la etimologie la înțelegerea unei stări de fapt

Rădăcina אָמַן în limba ebraică înseamnă fermitate, hotărâre, credință, fidelitate, dar și adevăr, după cum se vede din Psalm 132, 11 unde ni se zice că Yahweh este Dumnezeu în adevăr, (cu adevărat, care nu dezminte); totodată statornicia în credință era exprimată și prin אָמֵן (Ieșire 17, 12; Isaia 33, 6; 2 Regi 12, 16) și אָמֵן (Deuteronom 32, 20; Proverbe 13, 17; Isaia 26, 2; Psalm 31, 24)¹. Așadar două substantive – primul apare de 107 ori, iar al doilea de 47 de ori.

N¹mn se poate traduce prin credincios așa cum avem în Numeri 12, 7 unde Moise, față de Aaron și Miriam, este un fidel al lui Yahweh: „Domnul a zis: «Ascultați cuvintele mele! Dacă va fi un profet al vostru, Eu, Domnul, mă voi descoperi lui în vedenie, în somn voi vorbi cu el. Nu așa pentru sluga mea Moise: el este om

¹ Francis Brown, D.D., D. Litt., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Publisher, Massachusetts, 2007, 54, 53.

de încredere în toată casa mea” (Numeri 12, 6-7)². Din I Samuel 3, 20 rezultă că tot Israelul a cunoscut că se poate încrede în Samuel ca și profet însărcinat al lui Yahweh: „Samuel a fost constituit profet al Domnului”.

N'mn apare mult mai frecvent când se tratează despre promisiunile făcute dinastiei davidice. În 2 Samuel 7, 16 și I Samuel 25, 28 se zice că familia (casa) lui David va fi *n'mn*: „Casa ta și regatul tău vor fi statornice pentru totdeauna înaintea mea și tronul tău va rămâne stabil pentru totdeauna” (2 Samuel 7, 16); Psalm 89, 38 afirmă același lucru despre urmașul lui; în același psalm, în versetul al XXIX-lea, *n'mn* apare ca „promisiunea” lui Dumnezeu și, totodată, ca și binevoiența divină față de David: „Voi stabili pentru totdeauna descendența lui, tronul lui ca zilele cerului”. În exemplele de mai sus *n'mn* se poate traduce prin continuu, stabil, durabil, ferm, perpetuu. Din promisiunea davidică decurge promisiunea care are în vedere casa sacerdotală (I Samuel 2, 35), pentru casa lui Roboam (I Regi 2, 38); de aici se înțelege că durată în timp *a unei case*, a unui neam, nu este un factor natural, ci ea se datorează promisiunii divine care este o consecință a faptelor înaintașilor³.

Comportamentul lui Israel este în schimb contrar celui divin: „Și să nu fie ca părinții lor, generație rebelă și ostentativă, generație de inimă nestatornică și de spirit necredincios lui Dumnezeu” (Psalm 78, 8); (78, 37). Verbul din aceste versete se traduce prin „a fi credincios”. Psalm 78, 37 dorește să sublinieze că „inima lor nu era lipită puternic de Yahweh, iar ei nu erau stabili în promisiunea Lui”. Această interpretare se poate da și versetului al VIII-lea, care condamnă generațiile rebele și încăpățănate.

Formele imperfectului nifal (care în ebraică are o formă pasivă, de exemplu: el a fost crezut) se împart în două grupe; de cinci ori imperfectul este conectat cu vocabula *dabar* (cuvânt); în Facere 42, 20 cuvântul fraților lui Iosif s-a demonstrat a fi „adevărat”, „demn de luat în seamă”, și astfel, el s-a putut încrede în acesta; în alte cazuri

² Acolo unde nu se specifică, citatele din acest articol sunt date din *La Bibbia di Gerusalemme*, Centro editoriale dehoniano, Bologna, 2005.

³ *Grande lessico dell'Antico Testamento*, A cura di G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren, Edizione italiana a cura di Alessandro Castaldi e Riccardo Contini, Volume I, Paideia Editrice, Brescia, 1988, p. 634.

se tratează despre cuvântul lui Dumnezeu; în I Regi 8, 26 Solomon se roagă ca promisiunea divină făcută tatălui său să se arate în continuare „credincioasă, credibilă”: „Acum, Doamne Dumnezeul lui Israel, să se împlinească cuvântul pe care Tu l-ai descoperit (adresat) lui David, tatăl meu”. Autorul Cronicilor reia acest pasaj în 2 Paralipomena 6, 17 și înserează cea mai apropiată formulare în repetiția din I Regi 3, 6 (2 Paralipomena 1, 9) și din 2 Samuel 7, 25 (1 Paralipomena 17, 23). Exemplele de mai sus arăt că: 1. Cronistul atribuie o valoare particulară faptului că promisiunea divină se împlinește arătându-se adevărată și demnă de încredere; 2. exemplele formei nifal 'mn se referă cu precădere la Dumnezeu și la oameni, și de puține ori la un lucru⁴.

Întâlnim o adevărată *petitio principii* când Weiser, plecând de la cazurile de nifal a lui 'mn care se referă la lucruri, deduce un concept formal pe care-l aplică apoi cazurilor care tratează despre persoane. Și pentru Ebeling *n'mn* semnifică ceva „care corespunde într-adevăr a ceea ce promite să fie”⁵. Totuși, se impune să precizăm că atunci când se tratează despre lucruri *n'mn* semnifică de lungă durată, stabil, ferm, iar în cazul persoanelor cuvântul indică credibilitatea, demnitatea de a fi luat în seamă, de a fi crezut. Niciodată nu se tratează de o calitate specifică, intrinsecă, în sensul înțeles de Weiser și Ebeling: și o boală, și o plagă, și o dinastie nu promit să dureze veșnic. Mai degrabă se poate afirma că promisiunea („casa”) și amenințarea („plăgile”) exprim ceea ce este atipic, neașteptat, anunțând că o dinastie va dura și o plagă nu va fi (cum este cazul cetății Ninive). Folosirea formei de nifal ca un predicat specific al unei persoane este totuși departe de ideea unui caracter specific, de un atribut tipic: preoții despre care ne vorbește Neemia sunt credincioși, dar această credință a lor este o calitate personală și nu una profesională. Toate cazurile care folosesc *n'mn* doresc să sublinieze ceva excepțional și nu un fapt evident⁶. Descrierea exhaustivă a termenului *n'mn* s-ar putea face prin cuvântul stabil presupunând atât

⁴ *Ibidem*, p. 636.

⁵ David Noel Freedman (Editor-in-Chief), Allen C. Myers, Astrid B. Beck, *Dictionary of the Bible*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2000, 205.

⁶ *Ibidem*, pp. 637-638.

durata, fermitatea, constanța, stabilitatea lucrurilor, cât și hotărârea, încrederea, fidelitatea unor persoane. Pe cel care se arată stabil se poate conta, se poate clădi.

Problema formei hifil care are un sens cauzativ sau intensiv, cu nuanță de poruncă, (el a poruncit să (se) creadă, el a făcut să (se) creadă) devine clară când se iau în calcul diversele traduceri ale exegetilor. Pentru Pedersen, un om credincios denumește o persoană în care se poate (în-)crede; ea are voința și forța de a observa și respecta un legământ⁷. W. Eichrodt arată că pentru a indica acest raport pozitiv găsim în cele mai multe texte cuvântul *h'mjn* care semnifică „a considera (pe cineva) stabil, credincios, (în-)credințat, a găsi credință (fidelitate) în cineva”. Cu acest cuvânt se exprimă eficace esența comportamentului deschis și fără rezerve a cuiva față de Dumnezeu⁸. Weiser parafrazează: A zice «amen» a ceva, cu toate consecințele comportate pentru un obiect și un subiect, arată că totalitatea manifestărilor vitale sunt absorbite în raport cu Dumnezeu”. Ebeling concludă că „forma hifil *h'mjn* are o valoare cauzativă sau declarativă” adică a considera pe cineva credincios, corespunde cu realizarea promisiunilor⁹.

Opinia lui G. von Rad este diversă: în limba ebraică „a crede” înseamnă: 1. „a deveni ferm în Yahweh” și pentru acest motiv după *h'mjn* avem prepoziție; 2. obiectul prin care Avraam și-a fixat credința lui (Facere 15, 6) este ceva – așa cum se vede din întreg Vechiul Testament – care ține de viitor”. O. Procksch traduce *h'mjn* cu „a deveni credincios, (în-)credințat”, iar A. Schlatter scrie: „Se numește *h'mjn* opusul stării incerte a sufletului, activarea fermității interioare prin intermediul siguranței de sine și credința, fermitatea care este și condiția indispensabilă a menținerii comuniunii”¹⁰. Ceva similar propune și H. Wildberger când arată că semnificatul primitiv al radicalului 'mn era „ferm, stabil, credincios; deci hifilul semnifică «a fi credincios» sau «a deveni stabil», (ferm), a avea, a dobândi

⁷ George Arthur Buttrick (Dictionary Editor), *The Interpreter's Dictionary of the Bible, An Illustrated Encyclopedia*, Abingdon, Nashville, pp. 196, 222.

⁸ *Ibidem*, p. 223.

⁹ Johannes Botterweck e Helmer Ringgren, *op. cit.*, p. 639.

¹⁰ *Ibidem*, p. 639.

credință”¹¹. Weiser și Ebeling sunt de părere că concepția veterotestamentară de credință a constituit premisa conceptului de πίστις din Noul Testament.

Manifestarea scepticismului prin ne-trăirea credinței

În literatura sapiențială a Primului Legământ *h'mjn* are o **vădită notă negativă**: este semn de prostie ca cineva să se încreadă în orice cuvânt (Proverbe 14, 15; 26, 25), ci, dimpotrivă, se cere să rămânem circumspecți atunci când vorbește un adulator, și în plus, dacă se folosește un ton amical. În Iov se regăsește ideea de mai sus cu specificarea că în fiecare caz din cele nouă cuvântul este folosit cu o negație. Dumnezeu nu se poate încredința nici măcar în slujitorii săi: „Iată, nici măcar în sfinții Săi, El nu are încredere, și cerurile nu sunt curate înaintea ochilor săi” (Iov 15, 15); și 9, 16; 15, 22; în locurile amintite mai înainte, forma *h'mjn* este folosită pentru a se sublinia că nu se poate încrede în cineva *care este aproape* (în fața celui care are un necaz)¹². Folosirea sintagmei *h'mjn* în literatura sapiențială pare a fi însoțită de un cert scepticism, care se dezvăluie ca un lucru natural. Atitudinea de încredere este bună, însă cea de neîncredere este și mai bună după cum se vede din Ieremia 12, 6 – deși textul nu face parte din tipul de literatură amintită: „Până și chiar frații tăi și casa tatălui tău, până chiar și ei sunt necinstiți cu tine; și ei îți strigă (te vorbesc) pe la spate cu voce plină; nu te încrede în ei când îți zic cuvinte bune”; „Nu credeți prietenului, nu vă încredeți însoțitorului” (Miheia 7, 5). I Samuel 27, 12 este unicul loc în care *b'mjn* este folosit în sens pozitiv.

În contextul uzului teologic, Moise manifestă o anumită teamă că poporul evreu nu l-ar crede că i s-a arătat Yahweh: „Moise răspunse: «Iată, nu mă vor crede, nu vor asculta glasul meu, ci vor zice: Nu ți s-a arătat Domnul” (Ieșire 4, 1). De aceea Însuși Yahweh îi dă puterea de a face două semne ca astfel, „ei să creadă că Domnul ți-a apărut” (Ieșire 4, 5). Dacă evreii nu ar crede primului semn, ar putea crede celui de al doilea, și dacă nu cred nici acestuia, este al treilea semn (v. 9). Reiese de aici posibilitatea mai degrabă de a nu crede

¹¹ Francis Brown, D.D., D. Litt., *op. cit.*, p. 640.

¹² George Arthur Buttrick (Dictionary Editor), *op. cit.*, pp. 223-224.

decât de a crede a poporului, pe care însă Dumnezeu o ia în considerare. Astfel, „semnele” sunt opera, „degetul lui Dumnezeu” care-i aduc pe oameni la ascultare și la a lua în serios promisiunile Sale. Citim că „poporul ceru încredere”, iar Yahweh în Ieșire 19, 9 indică o situație similară: „Domnul îi zise lui Moise: «Iată, eu vin către tine într-un nor dens, ca poporul să audă când voi vorbi cu tine și să-ți creadă totdeauna și ție»; altă dată Israel a fost onorat cu o afirmație pozitivă asemănătoare: Ieșire 14, 31, care apoi a fost reluată în Psalm 106, 12. După trecerea prin Marea Roșie și după înneccarea egiptenilor, Israel și-a manifestat iarăși neîncrederea în Yahweh și în Moise, deși promisiunile făcute de Acesta prin gura slujitorului său erau actuale. Pe de o parte, de aici rezultă nevoia omului, în general, de a crede în cineva puternic și proniator, (căci fără de credință nu se poate trăi), și în special, trebuie luate în calcul „situațiile limită” prin care a trecut poporul ales, iar pe de altă parte, se întrevăd semnele lui Yahweh care i-au adus lui Israel credința în El.

Dar în ciuda multelor minuni, textele Pentateuhului și ale Profeților vorbesc despre necredința și dubiul evreilor, și chiar al lui Aaron. După întoarcerea cercetașilor din pământul Canaanului poporul a refuzat să intre în el; iar replica lui Dumnezeu a fost pe măsură: „Domnul îi zise lui Moise: «Până când mă va disprețui acest popor? Și până când nu vor avea credință în mine, după toate minunile pe care le-am făcut în mijlocul lor? Îl voi lovi cu ciumă și-l voi distruge... »” (Numeri 14, 11, 12). Dacă la începutul relației popor – Yahweh dubiul era comprehensibil, mai apoi acesta devine o vină care va fi blamată de toți profeții. Chiar Moise de multe ori și-a muștrat frații „tari la cerbice și netăiați împrejur”: „Când Domnul a vrut să vă pornească de la Kades-Barnea zicând: „Intrați și luați în posesie țara pe care v-o dau, voi v-ați împotrivit poruncii Domnului Dumnezeului vostru, nu ați avut credință în El și nu v-ați supus cuvântului Său” (Deuteronom 9, 23; și Psalm 78, 32; 106, 24). Atât timp cât poporul nu a crezut în Yahweh și nu a mărturisit acest lucru faptic – prin schimbarea modului de a fi – el a căzut în judecata punitivă divină, existența sa atârând de rămășița pierdută printre po-poarele lumii. Exemple similare întâlnim în Psalm 78, 22; 2 Regi 17, 14.

Importanța excepțională a afirmațiilor care se referă la credință este subliniată și de profetul Isaia care este singurul între profeți

care folosește de două ori cuvântul *h'mjn* în predica sa (7, 9; 28, 16), afirmând că „dacă nu veți aduna (achiziționa) fermitate (credință), veți înceta de a mai fi”. Existența casei davidice și a întregului Israel ține de comportamentul fiecăruia în parte. Aici *n'mjn* înseamnă a lua în serios cuvântul lui Dumnezeu. Pentru Isaia manifestarea concretă a *h'mjn* înseamnă împiedicarea alianței cu Asiria, opunerea împotriva unei măsuri defensive; fiecare din aceste răspunsuri presupune implicarea profetului în responsabilitatea politică a regelui. Mesajul isaian este similar cu cel din 2 Cronici 20, 20, unde Iosafat îi încurajează astfel pe supușii săi: „Ascultați-mă Iuda și locuitori ai Ierusalimului! Credeți în Domnul Dumnezeu vostru și fiți statornici (credincioși); credeți în profeții Săi și veți reuși”. Credința în cuvântul profetic este pusă pe același plan cu credința în Dumnezeu; pentru Iosafat a crede în Yahweh și în profetul său – Iahaziel – înseamnă a primi în luptă ajutor direct de la Dumnezeu și a-i învinge pe amoniți și moabiți¹³.

Deuteroisaia folosește *h'mjn* o singură dată; termenul nu este caracteristic teologiei profetului; 43, 10 dorește să clarifice scopul alegerii lui Israel: „Voi sunteți martorii mei, zice Yahweh; și slujitorul Meu pe care l-am ales; căci tu Mă poți cunoaște și poți crede în Mine, și distinge că Eu (sunt) Dumnezeu (El)...”¹⁴. Israel trebuie să dea mărturie popoarelor (și deci lumii întregi) că doar Yahweh este singurul Dumnezeu care merită încrederea omului. Putem concluziona până aici că forma *h'mjn* se referă la un subiect sau la un mesaj care dobândește (și cere) încredere; cuvântul pe care-l analizăm conține un raționament asupra aceluia care merită încrederea; deci *h'mjn* înseamnă „a aduna, a dobândi certitudine sau credință, a (se) încredința cuiva, a manifesta credință față de un mesaj sau a-l considera adevărat, a se încrede cuiva”¹⁵.

Când forma hifil se referă la oameni și la cuvintele lor se pare că indică ceva care este mai bine să nu fie realizat. Acesta explică îndemnurile de a nu acorda încredere și supunere oricui. Cu acest sens termenul este folosit de puține ori pentru a indica comportamentul omului față de Dumnezeu – Facere 15, 6; Ieșire 4, 31; 14, 31;

¹³ Johannes Botterweck e Helmer Ringgren, *op. cit.*, p. 655.

¹⁴ Text redat din *The interlinear Bible, Hebrew-Greek-English* Jay P. Green, Sr. General editor and translator, Hendrickson Publishers, 2008.

¹⁵ Xavier Leon-Dufour, *Dizionario di Teologia Biblica*, p. 328.

Psalm 106, 12; 119, 66; [116, 10; 27, 13]; Iona 3, 5. La acestea se adaugă locurile care conțin promisiunile pentru *h'mjn*: Isaia 7, 9; 2 Cronici 20, 20; Isaia 28, 16; Ieșire 19, 9; Isaia 43, 10). Însă, sunt multe cazurile care se referă la necredința poporului. Având în vedere cele scrise până acum putem afirma că forma *h'mjn* nu a constituit un pilastru în teologia Vechiului Testament. Poate că nota negativă a folosirii profane a lui *h'mjn* a împiedicat ca cuvântul în sine să fi fost folosit într-o accepție pozitivă pentru a indica (doar) o atitudine adecvată față de Dumnezeu¹⁶. Unde cuvântul indică un comportament uman față de Dumnezeu, acest comportament este bazat pe un semn divin (Ieșire 4, 31), pe o minune (Ieșire 14, 31; Psalm 106, 12), pe cuvântul divin (Facere 15, 6; Iona 3, 5). Dubiul manifestat față de promisiunea divină aduce moartea, văzută foarte bine în generația exodului și a robiei babiloniene.

Participiul se referă la Dumnezeu de câteva ori; Yahweh este numit *n'mn* doar în Isaia 49, 7 și *h'l hn'mn* în Deuteronom 7, 9; El este Dumnezeu în care omul se poate încrede și care-și ține cuvântul dat; Ieremia 42, 5 îl numește „martor credincios și adevărat”. Uneori preceptele și poruncile divine sunt numite *n'mn* (Psalm 19, 8; 93, 5; 111, 7) pentru că omul se poate încrede în validitatea lor.

De puține ori *n'mn* este folosit ca un atribut prin care se descrie raportul particular al unor oameni cu Dumnezeu: un astfel de om era Avraam despre care Ezdra (Neemia 9, 8) afirmă: „Tu (Doamne) ai găsit inima lui *n'mn* (credincioasă) înaintea Ta”. Nu se poate decide dacă astfel de expresii se pot referi la credința lui Avraam (Facere 15, 6) sau la comportamentul său după momentul descris în Facere 22. Pentru a doua variantă înclină textul din Ecclesiast 44, 20-21: „Avraam a fost mare străbun al multor popoare, nimeni nu a fost asemănător lui în mărire. El a apărut legea Celui Preînalt, cu El a intrat în alianță”. Datorită faptului că fiii lui Eli încălcau deseori comandamentele divine, Dumnezeu îi zice acestuia: „Apoi (după), voi face să răsară (să apară) pentru serviciul meu un preot credincios care va acționa după inima mea și după dorința mea. Eu îi voi da o casă stabilă și el va merge în prezența mea, ca și consacrat al meu pentru totdeauna” (I Samuel 2, 35). Pentru ca o cetate (metonimie pentru credincioși) să fie curățită de păcatele ei și să-și recapete statutul de

¹⁶ George Arthur Buttrick (Dictionary Editor), *op. cit.*, p. 223.

credincioasă este nevoie de curățire divină (Isaia 1, 21, 26). Se înțelege că și în acest caz se presupune un raport personal cu Yahweh.

Între multele derivații nominale de la radicalul *'mn* cel mai frecvent este cel de *'mt* (în Vechiul Testament apare de 126 de ori, formele prescurtate și dublurile apar de 121 de ori). Forma *'ēmet* ar deriva de la *'mn* prin intermediul formelor sufixate (de exemplu *'āmittō*)¹⁷. Termenul este distribuit astfel: în Psalmi de 37 de ori, în Isaia de 12 ori, în Ieremia de 11 ori, în Proverbe de 11 ori, în Zaharia și Daniel de 6 ori, iar în alte cărți apare sporadic. *'mt* lipsește în totalitate din Levitic, Numeri și din secțiunea sacerdotală a Facerii. Este straniu faptul că nu apare în Iov, ceea ce ridică întrebarea: nu a existat Cineva în care să se fi încrezut omul ținutului Uz? Sau *'ēmet* în Dumnezeu a devenit așa de slabă încât s-a preferat să nu se vorbească în ea? În profețiile cele mai vechi apare pentru prima dată în Osea 4, 1; după Ieremia, profeții au folosit *'mt*. *'ēmet* al omului apare cu precădere în Proverbe, în timp ce *'ēmet* care are Îl are în vedere pe Dumnezeu este prezent în Psalmi.

În ceea ce privește traducerea, atât LXX – care redă termenul de analizat de cele mai multe ori prin ἀλήθεια, ἀληθινός, cât și versiunea aramaică (*qwšt*) au înțelesul de „adevăr”. Lexicul Koehler-Baumgartner distinge semnificațiile: fermitate, atitudine, stabilitate, durată, fidelitate, veracitate. Pentru Torrance *'ēmet* semnifică „fidelitatea, (credința, devotamentul) lui Dumnezeu care este fondat pe orice adevăr”; el afirmă că „traducerea prin «credință» nu se impune niciodată”¹⁸. Von Soden a observat că radicalul acadian *kūn* (*kwn*) a cunoscut aceeași dezvoltare semantică ca și rădăcina ebraică *'mn*. De la semnificația fundamentală de „a fi constant, durabil, fidel” a derivat semnificatul „de a fi adevărat”; ideea trimite la conceptele de fermitate și imutabilitate.

În uzul profan vechitestamentar *'ēmet* este folosit cu următoarele semnificații: el caracterizează un obiect pe care de exemplu Rahab, în Iosua 2, 12, îl cere ca și un semn sigur pe baza căruia poate face încredințarea; în Ieremia 2, 21 *zr'* *'mt* este sămânța care promite să aducă fructul cel bun, iar în Proverbe 11, 18 indică remunerația oamenilor. În orice caz se tratează de ceva pe baza căruia se

¹⁷ Johannes Botterweck e Helmer Ringgren, *op. cit.*, p. 665.

¹⁸ Johannes Botterweck e Helmer Ringgren, *op. cit.*, p. 667 și David Noel Freedman (Editor-in-Chief), *op. cit.*, p. 207.

poate face o încredințare, de ceva care în viitor va da o bună garanție (despre ceva sau cineva). Când apare împreună cu *hsd* (dreptatea) implică *šlwm* și are în vedere o favoare, o acțiune bună în care se poate încrede cineva, care poate fi cerută (Facere 24, 49; 47, 29), promisă (Iosua 2, 14), dorită (2 Samuel 15, 20) și așteptată (Proverbe 14, 27); '*mt* poate indica o pace sigură care este invocată pentru viitor (Estera 9, 30), sau este deziderată (Isaia 39, 8). Aceste exemple arăt că '*mt* este o realitate deja prezentă, însă trebuie să (se) cercezeze viitorul dacă într-adevăr este '*mt*.

De multe ori '*mt* este asociat cu *dbr*: cuvântul este adevărat. Dar și aici găsim multe cuvinte în care nu se poate crede, care auzite fiind, nu pot fi crezute, cum ar fi cazul reginei Saba (I Regi 10, 6), care s-a încredințat de Solomon doar după ce l-a văzut și a vorbit cu el. '*mt* este utilizat și în legislația deuteronomică, unde sunt denunțate cazurile de apostazie, însă doar atunci când „știrea este adevărată” este nevoie de a se interveni (Deuteronom 13, 15; 17, 4)¹⁹. '*mt* exprimă o realitate care nu se găsește nicăieri și de aceea are foarte rareori referință la oameni. Doar o singură dată în cadrul Primului Legământ se afirmă clar că cineva este în întregime credincios – *hw' k'jš' mt* (Neemia 7, 2). Ietro a cerut de la Moise să aleagă dintre toți oamenii pe cei care sunt „capabili, temători de Dumnezeu, credincioși, care nu caut interesul propriu” (Ieșire 18, 21). Pentru a găsi astfel de oameni este nevoie de a cunoaște inimile (acesta este semnificatul lui *hzh*). Și Deuteronomul vorbește despre „oameni înțelepți, inteligenți și experți” pe care triburile trebuie să îi aleagă conducători. Așadar nu este ușor de a găsi oameni credincioși. De aceea Iosif se încrede în frații care l-au vândut numai după ce verifică '*mt*-ul lor (Facere 42, 16).

Aspecte pozitive ale mărturisirii credinței

După aceste ultime **exemple '*mt* reprezintă o calitate pozitivă** pe care oamenii ar putea și ar trebui să o aibă. Acest lucru explică echilibrul între exortația și denunțarea lipsei credinței. Poporul lui Dumnezeu este îndemnat să vorbească adevărul ('*mt*), ceea ce înseamnă că trebuie să pronunțe cuvinte adevărate despre și în cine se poate încrede (Zaharia 8, 16). Proverbele amintesc că buzele

¹⁹ Johannes Botterweck e Helmer Ringgren, *op. cit.*, p. 668.

adevărate „sunt stabile și perpetue” (12, 19) și că lecțiile înțelepților vor să facă cunoscute „lucrurile certe, cuvintele 'mt’” (22, 21). Ecclesiastul aduce o laudă foarte mare când se recunosc cuvintele cele adevărate (12, 10). Martorii trebuie să vorbească tot timpul adevărul (Isaia 43, 9); Yahweh este numit de Ieremia „martor credincios și adevărat” (42, 5). 'mt este indicat mai mult decât oricui regilor; dacă un rege îi judecă pe săraci cu 'mt, tronul lui va dura veșnic (Proverbe 29, 14), ceea ce înseamnă că dreptatea și credințioșia (Proverbe 20, 28; Psalm 61, 8) îl păzesc și îi păstrează scaunul. În ciuda amenințărilor, Ieremia se lamentează de lipsa 'mt: „Nu zic adevărul, dar îmi învață limba lor să zică minciuni” (9, 4), iar Deuteroisaia îi critică pe cei care jură cu falsitate: „Jurați pe numele lui Yahweh și mărturișiți că credeți în Dumnezeul lui Israel, dar nu cu 'mt”²⁰.

Dincolo de aceste cazuri concrete în care se cere afirmarea adevărului, judecarea după dreptate și profesarea jurământului într-un mod sincer, 'mt este folosit pentru a se indica o valoare superioară înspre care trebuie să se aspire: „Adunați 'mt și nu o vindeți” (Proverbe 23, 23); în această sentință 'mt este pusă în paralel cu înțelepciunea, învățătura și dreptul; este considerată o componentă esențială a vieții umane. O afirmație asemănătoare întâlnim în Proverbe 3, 3 „*hsd* este 'mt nu te lasă niciodată; așează-le la fruntea ta, scrie-le pe tabla inimii tale”. 'mt are sediul în inimă, în intimitatea cea mai profundă a omului și astfel este asociată cu mântuirea: „iubiți 'mt și mântuirea” (Zaharia 8, 19). Astfel, în descrierile viitorului nu lipsește 'mt: ea iese din pământ și se îmbrățișează cu *hsd* (Psalm 85, 11, 12).

În concluzie, termenul este folosit pentru a indica lucrurile care trebuie să se arate demne de luat în seamă, cuvinte adevărate pe care trebuie să se creadă, o judecată care se termină cu o dreaptă sentință, etc. Termenul indică natura omului sincer în raporturile cu aproapele său, demn de încredere în acțiunile sale. În acest cuvânt este inclus raportul cu o altă persoană, și de aceea poate că s-ar traduce mai bine prin veracitate, fidelitate; 'mt este ceva prin care o persoană poate exersa încrederea.

Psalmistul îl roagă pe Dumnezeu să-l conducă pe calea cea dreaptă (Psalm 43, 3); la fel cum lumina face posibil mersul, în mod

²⁰ George Arthur Buttrick (Dictionary Editor), *op. cit.*, p. 224.

similar 'mt a lui Dumnezeu conduce fără greș; timpul în care Israel nu-L va avea pe Yahweh ca protector va fi un timp înspăimântător în care poporul va fi abandonat și va fi fără repere (2 Cronici 15, 3). Dacă Dumnezeu este credincios în cele pe care le zice, înseamnă că și raportul dintre om și El va fi asemănător²¹. Cu privire la trecut se consideră loiali, sinceri, adevărați și încrezători în Dumnezeu doar David și Iezechia. În timpul viitor va fi o zi în care Ierusalimul va fi chemat „cetate credincioasă”, Dumnezeu putând să se încreadă în ea (Zah. 8,3). În acea zi tot poporul se va încrede în Yahweh. Pentru om, adevărul, credințioșia și încredea rămân un deziderat și o preocupare.

Formele *qātūl* și *qetūl* sunt asemănătoare cu 'mn ('mwnh, 'mwn, 'mwnjm) în privința conținutului conceptual; ele reprezintă un participiu pasiv, dar aceasta nu înseamnă că toate cuvintele de această formă la origine au avut un sens pozitiv. 'mwnh aparține tipului de nume abstracte, ca *gebūrā*, *gedūlā*, *melūkā* și reprezintă un derivat de la radicalul 'mn. Ieșire 17, 12 este singurul loc unde 'mwnh se referă la lucruri, mai precis la mâinile lui Moise susținute de Aaron și Ur în lupta cu amaleciții; în rest, termenul este folosit pentru a desemna comportamentul uman și divin în diverse situații. Totuși nu se poate vorbi de o identitate a radicalului cu 'mt. LXX traduce (mai puțin în Psaltire) 'mwnh cu πίστις, și nu cu ἀλήθεια.

Cuvântul 'mwnh nu exprimă o calitate, un mod de a fi ('mt = fidelitatea), ci mai degrabă un comportament concret izvorât dintr-o credință interioară, din scrupulozitate, din conștiinciozitate; acesta este cazul din 2 Regi 12, 16 (2 Regi 22, 7) unde citim că „nu se cerea cont oamenilor cărora se dădea argintul pentru realizarea lucrului, pentru că lucrau cu conștiință”; alte exemple paralele: I Cronici 9, 22; 2 Cronici 19, 9; 2 Cronici 31, 12, 15. Termenul este folosit cu o relativă frecvență și în antiteză cu *šqr* „minciună”, ceea ce presupune că defectele sau calitățile personale se regăsesc în interiorul persoanei, și nu doar în cuvinte care pot fi false sau adevărate. Deci, contrar formei 'mt, 'mwnh nu se referă niciodată la vreun cuvânt, ci la atitudinea unei persoane care având calitatea de 'mt, acționează cu 'mwnh (onestitate, atitudine). După cum se poate observa din Proverbe 13, 17; 12, 17 'mwnh aparține acelor comportamente care mențin

²¹ *Ibidem*, p. 678.

ordinea și justiția între oameni. Sfântul Prooroc Ieremia arată că, dacă într-o țară lipsește 'mw^{nh}, ordinea și justiția dispar (5, 1, 3; 7, 28; 9, 2), iar sf. prooroc Isaia atenționează că în administrarea justiției lipsește *sdk* și 'mw^{njm} (59, 1)²².

Cazurile în care 'mw^{nh} apare cu referire la Dumnezeu sunt limitate la textele poetice, sunt de origine exilică sau postexilică, iar aproximativ 30% dintre ele stau în paralel cu *hsd*; așa se poate presupune că 'mw^{nh} sau a devenit un predicat al lui Dumnezeu într-o epocă mai recentă, sau a fost utilizat în locul lui 'mt și are astfel semnificatul lui. În Psalmul 89 psalmistul îi amintește de cinci ori lui Dumnezeu de a sa 'mw^{nh} (versetele 2, 3, 6, 9, 50); de două ori Dumnezeu vorbește de 'mw^{nh} (versetele 25-34). Aici se subînțelege comportamentul divin care rămâne fidel lui însuși. Și în vechiul poem din Deuteronom 32, 4 Yahweh este numit 'l 'mw^{nh}.

În Septuaginta radicalului *batah* îi corespund formele *elpis*, *elpizo*, *pepoitha*, iar în Vulgata avem: *spes*, *sperare*, *confido*; pentru radicalul *aman* avem: *pistis*, *pisteuo*, *aletheia*; Vulgata îl redă prin: *fides*, *credere*, *veritas*. Având în vedere și Noul Testament, „credința” are doi poli: unul se referă la sentimentul de încredere pe care cineva îl pune în altcineva, iar al doilea are în vedere accederea la realitățile spirituale nesesizabile în mod normal²³. Trebuie remarcată ideea nu puțin importantă că autorii Septuagintei și cel al Vulgatei redau în traducere echivalentul credinței din Vechiul Testament și prin credință dar și prin adevăr, deși ambele vocabulare conțineau în mod clar termeni care să traducă cuvintele motamo; cred că ei erau conștienți de implicația practică a acestor doi termeni.

Avraam, exemplul omului credincios

După cele din Psalmi (care sunt luate ca un întreg), și apoi cea din Iona, în Facere 15, 6 găsim a treia afirmație (de credință) pozitivă: „Și el a crezut în Yahweh. Și El i-a considerat (aceasta) lui pentru (întru) dreptate”²⁴. Acest verset conține fundamentul aprecierii lui Avraam atât în iudaism, cât și în creștinism, căci imediat ce Yahweh i-a zis lui Avraam că-l va înmulți ca stelele cerului și ca

²² *Ibidem*, p. 685.

²³ Xavier Leon-Dufour, *op. cit.*, pp. 325-326.

²⁴ Text redat din *The interlinear Bible, Hebrew-Greek-English*.

nisipul mării, el a acceptat ascultarea necondiționată de Dumnezeu. Prietenia lui Avraam cu Dumnezeu a avut la bază păzirea poruncilor divine²⁵. Cuvântul *dreptate* din acest verset nu este în primul rând o virtute morală, „ci implică o conformitate cu voința divină, ... Se leagă deci de un cuvânt divin și din el derivă viața și prosperitatea”. Sfântul Apostol Pavel demonstrează prin acest loc în *Romani* 4, 3-25 gratuitatea darului divin²⁶. Dumnezeu a făcut această promisiune văzând credința deplină a lui Avraam, care a fost pe punctul de a-și sacrifica fiul pentru a asculta de El. „Atunci când Dumnezeu promite ceva, El nu-și retrage promisiunea, chiar dacă generația este vinovată de infracțiuni”; însă, Rambam în prefața la *Commentary to Mishnayos* subliniază că acest lucru se aplică doar în cazul în care este făcut printr-un profet. Însă dacă cineva persistă în greșeală El își retrage darurile, așa cum a făcut de multe ori chiar cu poporul, luat ca întreg.

Meritul lui Avraam decurge și din faptul că el nu a avut un predecesor prin care să probeze veracitatea promisiunilor divine. El a fost Primul Credincios. El nu a avut la cine să se uite înapoi, ci el a devenit punct de reper pentru urmașii săi²⁷. Același lucru îl remarcă și Sfântul Ioan Gură de Aur: „Știind că Dumnezeu e puternic și că-i va dărui cele mai presus de fire, s-a încrezut în cele spuse și n-a mai avut nicio îndoială”. Mai departe continuă: „Ai văzut că și înainte de împlinirea făgăduințelor Avram a primit îndestulătoare răsplată pentru credința lui? I s-a socotit spre îndreptățire credința în făgăduința lui Dumnezeu și nu iscodirea cu gânduri omenești a celor spuse lui de Dumnezeu”²⁸. Sfântul Chiril al Alexandriei comentează pe marginea acestui text: „... lui Avraam i s-a dat când încă nu era tăiat împrejur... harul și au fost făcuți moștenitori ai darurilor lui Dumnezeu, cei ce au voit să meargă pe urmele strămoșului

²⁵ *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, Volume 2, Abingdon Press, Nashville, 2006, p. 409.

²⁶ Nota a din *La Bibbia TOB*, Nuova Traduzione CEI, Editrice Elledici, Torino, 2009, pp. 66-67.

²⁷ *Bereishis, Genesis / A new translation with a commentary anthologized from Talmudic, midrashic and rabbinic source*, Translation and commentary by Rabbi Meir Zlotowirz. Published by Mesorah Publications, Ltd., New York, 1995, pp. 512-513.

²⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere* în *Scrieri* II, Traducere, introducere, indici și note de pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1989.

Avraam imitându-i credința din vremea când încă nu era tăiat împrejur... ”²⁹.

Aspecte ale mărturisirii în Vechiul Testament

Rădăcina *’ūd* este larg răspândită în limbile semitice: în feniciană, ebraică și aramaică apare sub forma *’ōd* care înseamnă „ancoră”, „a ancora”, „a (se) opri”, „a fixa”; în arabă apare sub formele *’āda* – care se traduce prin „a se întoarce”, și *’ōda* redat prin „a roti, a întoarce, a înconjura”. În ebraică este atestat doar cu accepțiunea de „martor” (*’ēd*), „a fi martor” sau „a cita ca pe un martor” (hifilul *’ūd*). *’ūd* se întâlnește și cu nuanțele „a împrejmui, a încercui, a împresura”: „Funiile păcătoșilor m-au înconjurat, dar nu am uitat legea ta” (Psalm 119, 61), „a împrejmui cu grijă, a ajuta” (Psalm 146, 9; 147, 6), „a ajuta pe altcineva” (Psalm 20, 9); aceste nuanțe sunt cele mai alăturate semnificatului fundamental de „martor”; uneori se întâlnește forma „a mărturisi” (I Regi 21, 10, 13; Iov 29, 11), „a fi martor” (Maleahi 2, 1, 4b).

Mai frecvente sunt valorile de hifil (cu sens cauzativ și intensiv) „a aduce martori” pentru a atesta un document (Facere 32, 10, 25, 44 și Isaia 8, 2), și „a chema ca și martor” cerul (Deuteronom 4, 26; 30, 19; 31, 28). Atunci când *’ūd* exprimă o repetare, semnificatul cel mai frecvent este cel de „a afirma, a susține ceva în judecată, a anunța, a înștiința, a avertiza, a îndemna stăruitor”, și se explică ca un „zis repetat și insistent”. Acest înțeles este derivat de la uzanța de a-L chema pe Dumnezeu ca și martor³⁰.

Substantivul *’ēdūt* „mărturie, dovadă, poruncă” este considerat ca și forma abstractă a lui *’ēd* – cf. lui Gulkowitsch, în timp ce pentru H. Zimmern și Widengren acesta derivă de la *j’d* „a stabili”. Pluralul *’ēdot* „norme ale legii” este derivat de unii de la singularul *’ēda*, neatestat, în timp ce alții îl derivă din *’ēdūt* / *’ēdōt*³¹. În Vechiul Testament există numele Jō’ēd (Neemia 11, 7); ebraicul (și

²⁹ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glafire în Scrieri II*, Traducere, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1992, p. 74.

³⁰ E. Jenni, C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Edizione italiana a cura di Gian Luigi Prato, volume secondo, Casa Editrice Marietti S.p.A., Casale Monferrato, 1982, p. 190.

³¹ *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, fondato da G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren, Vol. VI, Paideia Editrice, Brescia, 2006, pp. 190, 486-488.

aramaicul) biblic *'ōd* este un substantiv care semnifică „durată, repetare”; el este dezvoltat în adverbul „din nou, iarăși”. Aramaicul prin care se indică acțiunea de a da mărturie se regăsește în radicalul *shd*, de la care este atestat abstractul *sahadū* „mărturie”: „Laban îl numi Iegar-Saaduta, în timp ce Iacob îl numi Gal-Ed” (Facere 31, 47). Nu se poate decide de la care semnificat al rădăcinii avem termenul „(a fi) martor”. Am putea lua semnificatul de bază „a fi prezent” (conform latinului tri-stis «cel care este (prezent) ca un al treilea într-un fapt», sau pe cel arab de „întoarcere” care ar trebui să semnifice „a readuce, a restitui”. Deci *'ēd* ar fi cel care re-face, re-constituie un fapt prin cuvintele sale, conform latinescului *referre* și francezului *rapporтер*.

Verbul este atestat de 44 de ori, substantivele: *'ēd* – de 69 de ori, *'ēdā* de 4 ori, etc.; prezența este aproximativă; formele plurale *'ēdewōt* și *'ēdōt* reprezintă probabil variantele traducerii masoretice și au același semnificat (cf. 2 Regi 23, 3; 2 Cronici 34, 31)³².

Termenul *'ēd* este caracteristic limbajului juridic vechitestamentar: el apare sau în cauzele civile, sau în procesele penale înaintea unui tribunal, iar după cucerirea pământului promis, înaintea porților cetății. În chestiuni de drept familial tribunalul desfășoară o activitate editorială. În vremea lui Rut (4, 7) cererea sau înstrăinarea unui teren erau tratate verbal de cei interesați în problema respectivă; a se vedea în acest sens prescripțiile din Facere 23, 17-20 și Levitic 25, 30; actul care mijlocea această învoire era acela al scoaterii și al înmânării unei sandale persoanei care devenea proprietară. După aceea, avea loc probabil actul de *te'ūdā* „de mărturie”: se folosea formula *'ēdim 'attaem hajjom* „voi sunteți astăzi martori”, după care bătrânii sau mai marii cetății își îndeplineau funcțiile notariale. Prin formula de disponibilitate *'ēdim* „suntem martori” aceștia declarau că transferul de proprietate s-a făcut conform legii, și că din acea zi avea valoare veșnică; a se vedea în acest sens și textele de la Ras Shamra.

În timpurile recente, când contractele orale au fost substituite de documentele scrise, cei implicați aduceau martori (Ieremia 32, 10, 25, 44; cf. Isaia 8, 2) ca să semneze actul de vânzare-cumpărare; Avraam prin mielusele pe care i le-a dat lui Abimelec, și-a întărit

³² Jenni, C. WEstermann, *op. cit.*, p. 191.

mărturia că el a săpat fântâna de la Beer-Șeba. Prin formula „să fie mărturie între mine și tine” se aduceau ca mărturie și lucruri, cum ar fi o piatră (Facere 31, 44, 48, 52). Astfel, un altar putea îndeplini funcția de *’ēd* între triburile israelite orientale și cele occidentale pentru a se aminti descendența din Ruben și din Gad și că Yahweh este Dumnezeul triburilor care se găsesc dincolo de Iordan (Facere 22, 27, 28, 34)³³.

În vechiul Israel, acolo unde nu se puteau face cercetări minuoase pentru un delict, acuza putea fi adusă în tribunal (I Regi 21, 10, 13) de aceeași parte (I Regi 3, 17-21), aducându-se posibili martori, sau *’ēd* (mărturia) aceluia care a văzut și a auzit delictul (Levitic 5, 1). Astfel martorul este acela care îndepărtează jeluirea sau confirmă acuza părții lezate. Lucrul acesta este clar în procesul femeii adultere din Numeri 5, 13. Porunca a opta a Decalogului are o valoare juridică: „Să nu pronunți mărturie falsă împotriva aproapelui tău” (Ieșire 20, 16). Cel care acuză fals este numit; *’ēd saeqaer* (Deuteronom 19, 18; Psalm 27, 12; Proverbe 25, 18), *’ēd saeqarim* (Proverbe 12, 17; 19, 5, 9), sau *’ēd kezabim* (Proverbe 21, 28). Termeni paraleli: *jafiah kezabim* „martor mincinos” (Proverbe 6, 19; 14, 5, 25; 19, 5, 9) și *jefeah hamas* (Psalm 27, 12). Mărturia pentru moartea umană sau pentru idolatrie trebuia să fie adusă de doi – trei martori (Numeri 35, 30; Deuteronom 17, 6; 19, 15), scopul fiind acela de a opri răul din popor; deci, de martor ținea emiterea unei sentințe capitale (Deuteronom 17, 7). *’ēd* în timpul Primului Legământ nu apare niciodată ca și martor al disculpării. Aceasta nu presupune că dreptul israelitean nu prevedea martori ai apărării. În Iov 29, 11 *’ūd* (în hifil) înseamnă „a reda o bună mărturie”; a se vedea și Ieremia 26,

³³ G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren, *op. cit.*, Vol. VI, pp. 489-492. În acest caz mărturia făcută pe altar nu a fost îndeajuns de puternică pentru a opri dezbinarea regatului. La baza anatimizării reciproce a celor două Biserici care se numesc „surori” a slujit altarul Catedralei Sfintei Sofia din Bizanț; de aici, se simte desacralizarea la care a ajuns omenirea și, totodată, că ceea ce era menit să devină mărturie a unui lucru pozitiv, a devenit mărturie la manifestarea orgoliului exacerb uman. Ne putem întreba: acel altar pe care s-a slujit liturghie, a consfințit actul de anatimizare (după cum se vede durabilitatea lui în timp!) sau ajută la îndepărtarea lui? Sau, mai bine zis, mintea umană nu înțelege lucrarea harului prin altar în această lume?

17-19; în schimb, în Ieșire 22, 12 *'ēd* are semnificația de „încercare de apărare”, aici fiind ipoteza animalului ucis de o fiară³⁴.

Pentru că în Vechiul Orient dreptul era considerat o consecință (elaborare) directă a voinței zeilor, *'ēd* în Israel era considerat expresia directă a voinței lui Yahweh; și legile care privesc mărturia au fond teologic. Cum se numeau oamenii sau lucrurile care erau citate să dea mărturie, la fel se numește și Yahweh. În contractul dintre Laban și Iacov se zice: „Dumnezeu este martor între mine și tine” (Facere 31, 50; 44, 48). În Maleahi 2, 14 se face aluzie la o căsătorie în care a fost martor Yahweh. După ce în I Samuel 12, 3-5 poporul a constatat că Samuel și-a îndeplinit slujirea, oamenii L-au invocat pe Yahweh și pe consacratul său ca și martori ai deosebitei atestări. În Deuteroisaia în schimb, Yahweh este acela care de trei ori i-a invitat pe evreii din exil să confirme ca și martori ai săi că El este unicul Dumnezeu care a anunțat și a adus mântuirea în Israel (Isaia 43, 10, 12; 44, 8). Prin cuvintele „voi sunteți martorii mei” Yahweh amintește poruncile și intervențiile Sale pe care le-au avut ca mărturie iudeii exilați; și aceasta o face doar pentru a-i pune în față cu idolii altor națiuni.

Un altar și o stelă sunt *'ēd* lui Yahweh în Egipt (Isaia 19, 20), în timp ce alte popoare nu au așa ceva (43, 9; 44, 9): „În acea zi va fi un altar dedicat Domnului în mijlocul țării Egiptului și o stelă în onoarea Domnului lângă frontiera sa: va fi un semn și o mărturie pentru Domnul oștirilor în țara Egiptului” (Isaia 19, 20); fapte mărețe similare în fața păgânilor întâlnim în cartea profetului Daniel. În Iosua întregul Israel este invitat să fie mărturie împotriva loruși că vor sluji doar lui Yahweh (24, 22). În caz de infidelitate, Israel a trebuit să mărturisească împotriva sa; piatra înălțată de Iosua era *'ēda* „mărturie” împotriva celor care se vor dezice de Dumnezeu (24, 27). Cântarea lui Moise din (Deuteronom 32, vezi 31, 19, 21) și Tora din chivot sunt numite de Yahweh „martori” împotriva celor care se vor dezice de ceea ce este amintit în ele. Acum accentul cade pe acuzarea din viitor care este cuprinsă în ele. Iov cunoaște mărturia cerului și a pământului împotriva lui (10, 17); suferința dreptului este mărturia pe care el o aduce în judecata cu Cel Atotputernic (16, 8), deși, speră ca Dumnezeu să devină martorul nevinovăției lui (29, 23)³⁵.

³⁴ Jenni, C. WEstermann, *op. cit.*, p. 193.

³⁵ G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren, *op. cit.*, Vol. VI, pp. 494-495.

Tot Yahweh este mărturia împotriva falșilor profeți, afirmând că le cunoaște bine minciunile, adulterele (apostazia). Aceeași schemă se urmează și în Miheia 1, 2-7 și Maleahi 3, 5 unde Yahweh este martor și acuzator: „Și Mă voi apropia de voi pentru judecată și voi fi un martor pregătit împotriva vrăjitorilor, împotriva desfrânaților, împotriva sperjurilor, împotriva celui care fraudă plata muncitorilor, împotriva opresorilor văduvei și orfanului și împotriva celui care face nedreptate străinului. Aceștia nu se tem de mine, zice Domnul oștirilor” (Maleahi 3, 5). Toate acestea au la bază o conștiință divină a adevărului care-i este intrinsecă lui Dumnezeu, ca de altfel orice atribut.

Deci Yahweh este martorul, după cum arată și verbul *’ūd* din hifil din Deuteronom 31, 28. Hristos citează în Noul Testament cerul și pământul ca mărturii împotriva lui Israel, pentru cuvintele Lui, având la bază acest loc (și 4, 26; Maleahi 2, 14, 4b). Se poate vedea aici o influență extrabiblică, ca și legătură integratoare a lui Israel între celelalte popoare. Neavând pe nimeni atunci când i-a promis lui Avraam întreita binecuvântare, Yahweh s-a luat pe sine însuși garant.

Conform Tradiției sacerdotale *’ēdūt* este tradus și prin mărturie, dar și prin lege, desemnând în cea mai mare parte conținutul chivotului: Yahweh i-a poruncit lui Moise să pună în chivot Legea pe care El i-a dat-o (Ieșire 25, 16, 21). Conform Ieșire 31, 7 Bezaleel și Oholiab trebuie să construiască arca pentru *’ēdūt*, astfel, ea numindu-se *aron ha’ēdūt* (Ieșire 25, 22; 26, 33, 34; Numeri 4, 5; Iosua 4, 16). Tot aici erau și mana, și toiagul lui Aaron. Însăși tablele se numesc *luhot ha’ēdūt* (Deuteronom 9, 9, 15). În *’ēdūt* este implicată ideea că Tora ar trebui să fie pentru Israel ca și o mărturie, sau confirmare a acțiunii salvatoare divine (Ieșire 20, 2; Psalm 81, 7). Volkwein crede că *’ēdūt* din Ecclesiast (34, 23) denotă „mărturia” asupra unei conduite umane și atitudinea lui Dumnezeu față de Israel (36, 20). Pluralul *’ēdōt*, cu sufix are în vedere tot timpul mărturiile lui Yahweh; de câteva ori termenul are paralel cuvântul *berit* (legământ) (2 Regi 17, 15; Psalm 132, 12). Toate poruncile sunt pentru cel ce le respectă viață (Psalm 78, 56; 93, 5; 119, 2, 79, 119, 129) și sunt pentru totdeauna (119, 152). Însă Israel a fost de multe ori neascultător (Ieremia 44, 23), disprețuitor (2 Regi 17, 15)³⁶.

³⁶ Jenni, C. WEstermann, *op. cit*, p. 198.

Astăzi același cuvânt denotă un tip de pact formal. De obicei termenul este folosit pentru tratatele dintre superiori (Dumnezeu, regele, un membru al familiei regale) și un inferior (sclavii, prizonierii); pentru R. Frankena este un termen pentru un contract de vasalitate. Pentru surse profane contemporane scrierilor Vechiului Testament, se ia în discuție înțelesul de „prescripțiile unei legi” (*‘ēdōt*) care sunt impuse prin nesocotirea voinței celuiilalt, în timp ce alianța presupune un pact de reciprocitate, ținându-se cont de voința celuiilalt. Indicarea prescripțiilor legate de radicalul *‘ūd* se poate explica prin textele divine din momentul impunerii, căci mai târziu această referire a fost uitată. Ecclesiatul folosește în mod particular verbul *‘ūd* cu sensul de „a –L chema pe Dumnezeu ca martor” (46, 19) și de „a amenința” (4, 11), „a învăța”.

În scrierile de la Qumran *‘ūd* are sensul de „a se înălța” (1QH 4, 22, 369) și ca substantiv indică „mărturia, prescripțiile Torei” (1QSa 1, 11) sau „a mărturisi împotriva” (CD 19, 30). Are și înțelesul clasic de acuzator; aici apar doi martori de credință când se vorbește despre condamnarea delictelor grave. Dacă era o condamnarea la moarte, cel care depunea mărturia trebuia să fie membru deplin al comunității. *‘ēdīm* sunt cei care trebuie să-l mustre pe vinovat mai înainte ca vina lui să fie dusă în fața celor mulți (1QS 6, 1; CD 9, 3); membrii comunității sunt „martorii adevărului pentru judecată..., pentru ispășire pe pământ” (1QS 8, 6). Pluralul are același semnificat ca și în Vechiul Testament.

Mult mai frecventă față de Vechiul Testament este vocea *te’ūdā*; semnificatul ei nu este tot timpul clar: în 1QSa 1, 25 denumeste „convocarea” adunării poporului; în 1QSa 1, 26 are în vedere „chemarea” la război (cf. 1 QM 4, 5; plural în 1QM 2, 8; 3, 4); în 1QM 15, 1 numește „declarația (de război)” împotriva tuturor națiunilor. În 1QM 11, 8 profeții sunt numiți „prezicători ai revelațiilor divine”, iar în 1QH 6, 19 pioșii de la Qumran sunt numiți „cei care sunt legați (de Dumnezeu) de mărturisirea mea”. În 1QM 13, 8 prin „mărturisiri ale gloriei Tale” se definesc acțiunile salvatoare ale lui Dumnezeu (cf. 1QM 14, 4). Uneori *te’ūdā* indică „dispoziția, dispunerea” după cum se vede din 1QH 1, 19; 1QS 3, 16³⁷.

³⁷ *Ibidem*, 199 și G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren, *op. cit.*, Vol. VI, pp. 497-498.

În iudaismul târziu 'ēd este folosit în sensul de „martor”, „probă” pentru a indica o bucată uzată de stofă a unei femei care arăta puritatea sau impuritatea ei. Chiar și 'ēdūt semnifică „mărturie” sau „probă”. Autorii Septuagintei traduc acest cuvânt prin μαρτυς, μαρτύριον³⁸ etc.

Două nume divine: הַאֵל הַנֶּאֱמָן și עַד יְהוָה

'mt este pus în legătură cu Yahweh „Mă încredințez în mâinile Tale, Tu m-ai eliberat, Yahweh, Dumnezeule credincios” (Psalm 31, 6). Unul din nunele divine din Vechiul Testament este cel de credincios, sintagma redându-se și așa: אֵל אֱמֵת (Psalm 31, 5)³⁹. Calitatea specială care lipsește cel mai mult omului, este un atribut al naturii divine. Acest Dumnezeu este credincios în raport cu oamenii – luați ca un întreg, în particular cu poporul său și apoi cu fiecare credincios în parte; astfel se înțelege cum în rugăciuni este amintit așa de mult acest atribut divin. În Dumnezeu se poate încrede tot timpul (Psalm 146, 6); dreptatea și credincioșia merg înaintea Sa (Psalm 89, 15); este plin de *hsd* și 'mt (Ieșire 34, 6; Psalm 86, 15); așadar 'mt este intrinsecă lui Dumnezeu⁴⁰.

וַיִּדְעֶתָ כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא הָאֱלֹהִים הָאֵל הַנֶּאֱמָן שֶׁמֶר הַבְּרִית וְהַחֲסֵד לְאַהֲבָיו וּלְשִׁמְרֵי (מִצְוֹתָיו): „Să știți așadar că Yahweh Dumnezeul tău, El (este) Dumnezeu, Dumnezeul credincios, (care ține) care păzește legământul și mila (bunătatea) cu cei (celor) care-l iubesc și celor care păzesc poruncile sale pentru (până la) mii de generații” (Deuteronom 7, 9); nota Septuagintei la apelativul „Dumnezeu credincios” sau „vrednic de încredere” (πιστός) care re apare în 32, 4, „este o raritate, termenul fiind în general rezervat omului sau legământului pa care îl încheie Dumnezeu”⁴¹. Dar termenul apare ca apelativ divin în Noul Testament: I Corinteni 1, 9; 10, 13; 1 Tesaonicieni 5, 24.

„regii vor vedea și se vor ridica, (și) căpeteniile se vor închina, din cauza

³⁸ Jenni, C. WEstermann, *op. cit.*, p. 200.

³⁹ *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, Volume 2, Abingdon Press, Nashville, 2006, p. 408.

⁴⁰ Johannes Botterweck e Helmer Ringgren, *op. cit.*, p. 674.

⁴¹ Cecile Dognez, Marguerite Harl și Ioana Costa, *Note la Deuteronom*, apud *Septuaginta 1*, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 555.

(pentru) Yahweh care (este) credincios, Sfânt(ul) lui Israel, și (El) te-a ales” (Isaia 49, 7)⁴².

Atributul acesta se referă cu precădere la cuvântul divin; dacă cuvântul omului este atât de înșelător, cuvântul lui Dumnezeu este 'mt: „Yahweh, tu ești Dumnezeu și cuvintele tale sunt 'mt (demne de încredere)”, (2 Samuel 7, 28). În Psalm 119 se subliniază de nenumărate ori că poruncile și preceptele divine rămân pe veșnicie (43, 160, 151; Psalm 19, 10; Neemia 9, 13). Îndeplinirea cuvântului profetic este condiția care-i deosebește pe profeții mincinoși de cei adevărați (I Regi 22, 16). Numai după ce Ilie învie pe fiul văduvei din Sarepta, aceasta îl recunoaște pe profet ca fiind omul lui Dumnezeu și că, cuvântul lui Dumnezeu este pe buzele lui.

Celălalt atribut la care ne referim este 'ēd: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים עַד יְהוָה בְּכֶם וְעַד מֹשֶׁה „Și el a zis către ei: Yahweh (este) martor împotriva voastră și unsul său (este) martor (în) această zi, că voi nu ați găsit nimic în mâna mea” (I Samuel 12, 5); Septuaginta redă astfel versetul în întregime: „Iar Samuel a spus poporului: «Martor [este] Domnul între voi și martor este unsul Său, astăzi, în ziua aceasta, că n-ați aflat nimic în mâna mea». Și ei au răspuns: «Martor»!”⁴³; alte locuri unde întâlnim aceste nume sunt cele din Ieremia 42, 5 și 29, 23: וְהָמָּה אָמְרוּ אֶל־יְרֵמְיָהוּ יְהוָה בְּנוֹ לְעַד אָמֶת וְנֶאֱמָן „Și ei i-au zis lui Ieremia, Yahweh să fie între noi un martor adevărat și credincios” (42, 5); sensul este juridic, Dumnezeu fiind luat ca martor la jurăminte și justificări, pentru că El este atotștiutor⁴⁴.

Credința ca formă practică de trăire în timpul Primului Legământ

Credința și mărturisirea ei sunt două trăiri foarte strâns legate, în care nu se poate percepe unde se sfârșește prima și începe a doua. Legătura intrinsecă dintre ele se vede din viața martirilor Macabei care au crezut și au trăit conform a ceea ce au crezut: „Ajungând la ultima suflare, zise: «Tu, o ticălosule, ne scoți pe noi din viața aceasta,

⁴² Monica Broșteanu, *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie*, Polirom, Iași, 2005, pp. 167-168.

⁴³ *Septuaginta 2*, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, Iași, 2004.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 154-155.

dar regele lumii, după ce vom fi morți pentru legile lui, ne va învia la o viață nouă și veșnică»" (2 Macabei 7, 9). Darea vieții era o consecință a unei credințe fierbinți; după cum omul nu poate fi și viu și mort, neputând ființa în stări intermediare, tot așa, eshatologic vorbind, credința nu poate fi decât vie sau moartă; acest fapt este subliniat în Apocalipsă: „Dar pentru că ești calduț, nu ești nici rece nici cald, te scot afară din gura Mea" (3, 16). Însă pot exista oameni cu o voință laxă, care mai degrabă, din punct de vedere al moralei creștine, se numește necredință. În fața sfântului potir credinciosul rostește trei rugăciuni prin care el își mărturisește credința într-un Dumnezeu viu.

Credința parțială sau necredința i-au făcut pe evrei să simtă strâmtorările deșertului și să moară dintre ei toți aceia care nu au crezut cuvintelor lui Yahweh legate de Canaan; nici Aaron și nici Moise nu s-au învrednicit de a călca în Pământul făgăduit. Având în vedere că starea de necredință a caracterizat atât de mult omul vechitestamentar, se înțelege de ce textele cu semnificat pozitiv din acel timp sunt atât de rare: Psalm 119, 66; 27, 13; 116, 10; 27, 13. Când Iona a proclamat doar trei zile de viață, după care Ninive trebuia să fie distrusă, locuitorii cetății au făcut ceea ce nu făcuseră nici Israel, nici Moise, nici Aaron: ei, care erau păgâni, au crezut în Dumnezeu fără alte semne și s-au pocăit, ceea ce înseamnă că și-au manifestat credința prin schimbarea modului de a trăi; acesta este și motivul pentru care pocăința lor este amintită și în Noul Testament: „Aceia din Ninive se vor înălța să judece acest neam și-l vor condamna, pentru că ei s-au convertit la predica lui Iona. Iată, acum aici este mai mult decât Iona!" (Matei 12, 41).

Cu ocazia marilor sărbători anuale, israelitul își amintea de Crezul său, așa cum îl avem în Deuteronom 26, 5-10, pe care îl transmitea copiilor săi (Ieșire 12, 26; 13, 8).

Credința în Biblia ebraică este mai mult exemplificată decât definită și explicată; aceasta se datorează faptului că evreul antic nu era o fire meditativă, ci mai degrabă una practică; profetul Miheia zice: „Omule, ți s-a arătat ceea ce este bun și ceea ce cere Domnul de la tine: fă dreptatea, iubește mila, umblă umil cu Dumnezeul tău" (6, 8). Prin ceea ce notează Septuaginta cu privire la acest verset se face o rechizitoriu care definește credința faptică: „profeții atrăseseră deja atenția asupra adevăratelor exigențe ale lui Dumnezeu:

dreptatea (Amos), bunătatea, milostivirea (Osea), smerenia în fața maiestății divine (Isaia)”; acestora se adaugă smerenia sau stăruința de a merge cu Dumnezeu⁴⁵.

Textul de mai sus este un fundament al „activismului religios”, arătând legătura solidă care există între *a crede* și *a face* ceea ce crezi. Un alt loc în susținerea ideii enunțate este cel din Deuteronom 30, 1-2, unde relația de iubire cu Yahweh este condiționată de supunere: „Când toate aceste lucruri pe care Eu ți le-am pus dinainte, binecuvântarea și blestemul, se vor împlini peste tine și tu le vei reaminti minții tale în mijlocul tuturor națiunilor, ..., dacă te vei converti Domnului Dumnezeului tău și vei fi supus vocii Lui, tu și fiii tăi, cu toată inima și cu tot sufletul, Atunci Domnul Dumnezeu tău va întoarce pe deportații tăi, va avea milă de tine...”. Obediența este un element esențial în relația cu Dumnezeu, căci așa cum ne arată Biblia „modelele de credință” au fost supuse și ascultătoare de la început până la sfârșit⁴⁶. Texte pentru susținerea ideii de mai sus: Ieremia 29, 10-14; Psalm 103, 17-18.

În imaginea Vechiului Testament, „credința este răspunsul integral al existenței umane către Dumnezeu care se revelează el însuși ca Mântuitor”. Credința (credinciosul) acceptă mesaje, promisiunile și poruncile lui Dumnezeu. În Vechiul Testament a crede înseamnă a avea o relație clară cu Dumnezeu (Facere 15, 6; Ieșire 14, 31; Numeri 14, 11), și deci, a da mărturie despre crez.

Actul fundamental la care Yahwe a făcut apel de nenumărate ori în Vechiul Testament este acela al reamintirii momentului unic din ziua de 14 Nissan; la acesta s-au mai adăugat și altele: darea Legii cu minunile din deșert, construirea templului și apoi întoarcerea din robie. Însă eliberarea națională din țara robiei a fost momentul fondator al poporului evreu; la acesta se putea face apel doar prin credință; pe de altă parte, necredința evreului a avut tot timpul un revers punitiv; de fiecare dată când poporul greșea, Yahweh îl corecta prin „teologia necazurilor”; era frica de dușman, de boli molipsitoare, de foamete, etc., în final era vorba de frica de moarte

⁴⁵ Otniel Vereș, *Note la Michea*, în *Septuaginta*, volumul V, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, București, 2009, p. 199.

⁴⁶ David Noel Freedman (Editor-in-Chief), *The Anchor Bible Dictionary*, volume 2, Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc., New York, 1992, p. 747.

(Deuteronom 4, 19-20)⁴⁷. Acestea au fost cele două mari resorturi care l-au făcut să trăiască în istorie: amintirea evenimentului de trecere de la moarte fizică la libertate, și mărturisirea lui practică în cult și în viața zilnică. Creștinul nu trăiește istoria ca și revenire, ci prin Învierea Fiului lui Dumnezeu aceasta devine liniară, și orice act este irepetabil; de aceea mărturisirea, deși a presupus de multe ori darea vieții, ea a fost făcută și se face în lumina Învierii.

⁴⁷ David Noel Freedman (Editor-in-Chief), *op. cit.*, pp. 748-749.

Elaborările pnevmatologice ale Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz

*Drd. Petronela (Polixenia) NISTOR,
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, Iași*

Dintotdeauna, Biserica, pe baza Revelației vechi și nou-testamentare și ca urmare a gândirii Sfinților Părinți mărturisește credința în adevărul existenței lui Dumnezeu, Unul în Ființă dar întreit în Persoane. Doctrina specifică creștinismului referitoare la ființa și unitatea lui Dumnezeu nu trebuie separată de cea referitoare la trinitatea Persoanelor, deoarece Dumnezeu S-a revelat în istorie tripersonal.

Sfinții Părinți Capadocieni și-au adus o contribuție fundamentală în precizarea limbajului referitor la Sfânta Treime. Ei au reușit, nu să definească misterul principal al credinței, lucru imposibil, ci să-l aprofundeze și să-l prezinte într-o formă accesibilă pentru inteligența pătrunsă de credință.

Ei au trăit în secolul IV al erei creștine, numit „secolul de aur al creștinismului”, când s-a formulat, pentru totdeauna, de către Biserică, la primele două sinoade ecumenice, dogma fundamentală a credinței în Sfânta Treime, precum și alte învățături care derivă din aceasta, ca: hristologia, pnevmatologia, elesiologia, etc.

Cu temeinica lor pregătire filosofică, impregnată de modestia ce îi caracteriza, ei se adâncesc în studiul Sfintelor Evanghelii, uimind prin cugetarea lor o lume întreagă. Au proiectat noi lumini în misterele Sfintei Treimi, arătând că acestea, cu toate că mintea nu le poate pătrunde esența, trebuie primite prin credință pentru autoritatea lui Dumnezeu care ni le-a descoperit.

Locul central al multiplelor dispute îl va constitui, pe lângă dogma Sfintei Treimi, tema purcederii Duhului Sfânt, antrenându-se într-o luptă crâncenă contra pnevmatomahismului, „una dintre ereziile cele

mai virulente ale secolului IV¹. În scrierile lor combative acești mari Părinți au arătat neputința omenească de a înțelege, fără credință, ce este Duhul. Nici unul dintre acești scriitori nu are ca obiect specific al gândirii sale modul de origine al Duhului, ci mai degrabă, fiecare în parte se îngrijește să accentueze statutul de egalitate al celor trei persoane divine ca Dumnezeu și toți recunosc pe Tatăl, singur izvorul ființei veșnice a lui Dumnezeu, pe Fiul ca pe Cel născut din Tatăl, iar pe Duhul, purcezând din Tatăl.

Demonstrarea consubstanțialității și egalității Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul face ca teologia capadociană să aibă o importanță similară celei atanasiene, astfel încât, „gândirea marelui secol patristic, care începuse a fi cel mai teologic prin combaterea arianismului, va ajunge la apogeu prin pnevmatologie”².

Pnevmatologia la Sfântul Vasile cel Mare

Alături de Sfântul Grigorie de Nazianz, imnograful prin excelență al Sfintei Treimi, mintea filosofico-mistică, Sfântul Vasile³ a desfășurat o activitate prodigioasă, completându-se în mod minunat

¹ Pr. prof. dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Editura România Creștină, București, 1999, p. 144.

² Pr. prof. Dumitru Radu, *Învățătura ortodoxă despre Dumnezeu*, în „Îndrumări misionare”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), București, 1986, p. 362.

³ S-a născut în anul 330 în Cezareea Capadociei, din părinți creștini Vasile și Emilia. Primul mentor al sfântului a fost tatăl său, care era de profesie retor. De la el a primit primele cunoștințe de gramatică, istorie și poezie, discipline care l-au ajutat și deschis spre lecțiile de filozofie ale altor retori și filozofi vestiți din marile orașe ale imperiului roman. După terminarea studiilor (355) s-a întors în Cezareea unde a deschis, pentru scurt timp, o școală de retorică pe care mai târziu o abandonează.

La 27 ani (357) a primit botezul, prilej cu care a vizitat marele lavre egiptene, palestinene, siriene, mesopotamiene, după care s-a retras pe malul râului Iris, trăind ca un monah, timp de 5 ani unde a înființat o obște monahală. În anul 364 Sfântul Vasile a fost hirotonit preot, iar în anul 370, ajutat de episcopul Grigorie din Arianz, tatăl Sfântului Grigorie de Nazianz, a fost ales episcop-mitropolit al Cezareei (centrul de apărare a ortodoxiei niceene) și exarh al Pontului. Ca ierarh a știut să împletească armonios activitățile culturale cu cele pastoral-misionare și administrativ-filantropice

Opera Sfântului Vasile cel Mare este glasul trăirii lui interioare, pe fondul căreia au apărut răspunsurile la marile întrebări privind omul, credința sa și înșăși viața Bisericii.

în aceeași căutare și apărare a credinței treimice și în alegerea de a se decide pentru apărarea dumnezeirii Cuvântului și a Duhului Sfânt. Prietenia legată cu cei mai mari teologi ai timpului său, corespondența și legăturile cu aceștia alcătuiesc axele activității și gândirii sale, iar consolidarea învățăturilor ortodoxe constituie preocuparea centrală a întregii opere alcătuite de Sfântul Vasile cel Mare.

În apărarea învățăturii pnevmatologice, el începe cu o epistolă adresată prietenului său Eustațiu, continuă cu scrierea *Contra lui Eunomie* (care se ocupă de dumnezeirea tuturor persoanelor treimice) și încheie cu lucrarea definitorie a pnevmatologiei constituită în tratatul său *Despre Duhul Sfânt*, care are ca temă demonstrarea dumnezeirii și lucrării celei de-a treia persoane a Sfintei Treimi⁴. Tratatul

Vasta operă teologică este cuprinsă în următoarele lucrări: *Împotriva lui Eunomiu*, care a fost scrisă pe la 364 și a fost menită să răstoarne afirmațiile și învățăturile lui Eunomiu, care căuta să reînvioreze arianismul sub forma anomianismului. Lucrarea apără învățătura despre dumnezeirea Fiului și a Duhului Sfânt precum și deoființimea lor cu Tatăl, lămurite de altfel la Sinodul de la Constantinopol (360).

Tratatul *Despre Sfântul Duh*, scris pe la anul 375, a fost adresat episcopului Amfilohie de Iconium, în care motiva formula liturgică „Slavă Tatălui împreună cu Fiul și cu Sfântul Duh”, pe care o întrebuița alături de formula tradițională: „Slavă Tatălui prin Fiul în Sfântul Duh”. El susține aici că trebuie să dăm aceeași slavă și Fiului și Sfântului Duh, pe care o dăm Tatălui întrucât Fiul și Sfântul Duh sunt o singură natură, substanță, cu Tatăl. Dumnezeu este unul în Ființă dar în-treit în Persoane.

Scrierile ascetice sunt o reuniune de mai multe scrieri cu caracter practic adresate exclusiv monahilor. *Regulile Mari* scrise între 358-362 (55 la număr) tratează despre marile principii ale vieții monahale ancorate tot în Scriptură.

Regulile Mici (o completare a *Regulilor Mari*) explică texte din Sfânta Scriptură, mai greu de înțeles de către cei neinițiați

Epitimiile (79 la număr) 60 referitoare la călugări și 19 referitoare la călugărițe, au în vedere abaterile care pot interveni în raporturile dintre cei ce viețuiesc împreună.

Omiliile și lucrările oratorice cuprind nouă omilii asupra *Hexameronului* (în care explică crearea lumii și toate fenomenele legate de actul creației), treisprezece *Omilii asupra Psalmilor*, 24 *Cuvântări* diferite în care tratează subiecte dogmatice și morale, printre care se găsesc și patru cuvântări panegirice. De la Sfântul Vasile cel Mare ni s-au mai păstrat și un număr de 365 de epistole, unele datând dinainte de episcopat, altele din timpul episcopatului, iar altele sunt nedatate. (Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Editura Sfânta Mănăstire Dervent, 2000, pp. 111-114; Emil Preda, *Dicționar al Sfinților Ortodocși*, Editura Lucman, București, 2000, pp. 305-307).

⁴ Pr. lector drd. Iosif Ferent, „Pnevmatologia Sfântului Vasile cel Mare după scrierea «Contra lui Eunomie»”, în *Revista Teologică*, serie nouă, anul VIII, nr. 4, oct.-dec., Editura Mitropoliei Ardealului, Sibiu, 1998, p. 55.

despre Sfântul Duh a deschis drumul formulărilor teologice ortodoxe ale creștinismului despre Dumnezeu ca Sfântă Treime în general și despre Persoana Duhului Sfânt în particular.

Pentru că ereticii pnevmatomahi acuzau pe Sfântul Vasile că recunoscând dumnezeirea Duhului Sfânt introduce o nouă învățătură și îl acuzau pentru faptul că introduce o nouă formulă în doxologie: „Mărire Tatălui și Fiului cu Sfântul Duh” în detrimentul celei întrebuintate de Biserică și preferată de eretici „Mărire Tatălui prin Fiul în Sfântul Duh”⁵, se simte obligat să înlăture această învinuire de inovator în materie de doctrină, fiind convins că urmează calea Bisericii și, ca o reacție la toate acuzele care i se aduceau, scrie tratatul *Despre Sfântul Duh*, operă de o importanță considerabilă pentru pnevmatologia ortodoxă. Tratatul a fost redactat spre sfârșitul anului 374 și începutul anului 375, timp în care, se consideră că Sfântul avea deja o experiență destul de bogată în apărarea credinței față de ereticii pnevmatomahi⁶.

Lucrarea cuprinde 30 de capitole și este structurată în trei părți. În prima parte combate învățătura lui Aetius, partea a doua tratează despre Fiul și, în partea a treia, în baza celor afirmate în Sfânta Scriptură susține învățătura corectă despre Sfântul Duh și combate afirmațiile celor care negau divinitatea Persoanei Duhului Sfânt⁷. El amănunțește în această scriere doctrina despre Duhul Sfânt până la subtilități încă neîntâlnite până atunci. Deși era convins de divinitatea Duhului Sfânt, observăm din scrierile sale că a ezitat mai mult timp să recunoască public acest lucru de teamă să nu dezbine credința niceenilor sau să piardă sprijinul celor care acceptau divinitatea Fiului, dar nu și pe cea a Duhului Sfânt⁸.

El combate opinia anumitor mișcări din Macedonia care negau existența Duhului Sfânt sau care pretindeau că Duhul Sfânt este o creatură, spunând că Duhul este Sfânt, iar acest nume identifică pe

⁵ Pr. prof. Ștefan Alexe, „Dumnezeirea Sfântului Duh la Sfântul Vasile cel Mare”, în *Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, EIBMBOR, București, 1980, p. 133.

⁶ *Ibidem*, p. 139.

⁷ Pr. prof. C. Cornițescu, „Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre Sfântul Duh”, în *Ortodoxia*, anul XXXI, nr. 1, ian.-mart., București, 1979, p. 111.

⁸ Jean Bernardi, *Grigorie din Nazianz. Teologul și epoca sa*, traducere de Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 232.

Sfântul Duh ca Persoană în Sfânta Treime, având aceleași însușiri pe care le are Tatăl și Fiul. „Intimitatea Sa cu Tatăl și Fiul o vădește foarte clar faptul că n-a fost rânduit printre creaturi, ci aparte, pentru că El nu este o creatură dintre cele mai multe, ci unul creator. După cum Tatăl este Unul și Fiul este Unul, la fel și Duhul Sfânt Unul este”⁹.

De asemenea, susține dumnezeirea și consubstanțialitatea Tatălui și Fiului, dar evită să afirme deoființimea Duhului cu celelalte două Persoane treimice. Conclude, că Duhul este cel care veghează ordinea în univers. El este principiul ordinii morale și fără El este imposibil să cunoască cineva pe Dumnezeu. Credința în Tatăl și în Fiul nu folosește la nimic dacă lipsește credința în Duhul Sfânt; cel care nu crede în Duhul nu crede nici în Tatăl, nici în Fiul¹⁰. Tratatul mai pune în lumină, cu ajutorul Sfintei Scripturi, sensurile denumirilor Sfântului Duh: „El este numit Duhul lui Dumnezeu, Duhul adevărului care de la Tatăl purcede, Duh drept și Duh conducător, însă numele Său prin excelență este Duhul Sfânt (...) Către El se îndreaptă toate câte au nevoie de sfințenie, pe El îl doresc toate câte au nevoie de virtute, ca și când ar fi udate de sufletul Său și ajutate în realizarea scopului pus în firea lor. Desăvârșitor al altora, El nu duce lipsă de nimic. Trăiește nu pentru că l-a dăruit cineva viața, ci pentru că El este dăruitorul vieții”¹¹.

Dacă Duhul are aceeași natură cu Tatăl și cu Fiul, și deci este de esență divină, El nu poate fi mai puțin divin decât Ceilalți Doi, chiar dacă este considerat numeric al treilea. Ipostasurile sunt legate în așa fel între Ele, încât nici unul nu poate fi conceput fără celelalte două. Ele constituie trei Persoane desăvârșite, unite inseparabil prin comuniunea ființei dumnezeiești dar care rămân neamestecate. „Căci Tatăl există, având existența în mod desăvârșit și fără nici o lipsă, rădăcină și izvor al Fiului și al Sfântului Duh; Fiul există în plinătatea dumnezeirii, naștere a Tatălui fără nici o lipsă; deplin și Duhul, nu o parte a altuia, ci fiind considerat deplin și întreg în sine însuși... Unde este Sfântul Duh prezent, acolo este prezent și Hristos, iar unde

⁹ Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, Partea a III-a, *Despre Sfântul Duh, Corespondență (Epistole)*, col. «PSB» 12, trad., introd., note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, Pr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1988, p. 60.

¹⁰ Pr. prof. dr. Nicolae Neaga, „Sfântul Vasile cel Mare: Despre Sfântul Duh”, în *Altarul Banatului*, anul II, nr. 4-5, Timișoara, 1991, p. 175.

¹¹ Sfântul Vasile cel Mare, *op.cit.*, p. 38.

este Hristos, acolo, evident este și Tatăl¹². Comuniunea din interiorul Treimii se vede în natura comună a Tatălui cu Fiul și cu Duhul. Chiar dacă se vorbește despre numărul trei în divinitate, aceasta nu înseamnă că natura divină poate fi divizată în trei părți, în care fiecare parte ar poseda proprietăți calitative superioare celeilalte: „pentru că noi nu numărăm Persoanele Sfintei Treimi în sensul că plecând de la unitate ajungem la pluralitate, pentru că nu zicem unu, doi și trei, nici primul, al doilea sau al treilea (...). Unul este Duhul Sfânt, enunțat de asemenea separat dar unit cu Tatăl cel unic prin Fiul cel unic, Care completează Preasfânta și fericita Treime”¹³.

Biserica mărturisește credința în Sfânta Treime, în lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt și în închinarea adusă celor trei Persoane divine: „Cel ce se leapădă de Duhul rămâne afară de adevărata închinare: nu putem să ne închinăm Fiului decât în Duhul Sfânt; nu putem să-L chemăm pe Tatăl decât în Duhul înfierii... Cel ce nu crede în Duhul, nu crede în Fiul; iar cel ce nu a crezut în Fiul cu atât mai mult nu a crezut în Tatăl”¹⁴.

Fără să facă direct afirmația că Duhul este Dumnezeu, Sfântul Vasile Îi accentuează însușirile, însușiri comune Tatălui și Fiului și „numele comune cu Tatăl și cu Fiul în virtutea participării la aceeași fire”¹⁵, fapt ce reliefează dumnezeirea Lui. Reia ideea de comuniune a Duhului cu Tatăl și cu Fiul pentru a sublinia comuniunea de natură.

Sfințenia Duhului „ca proprietate personală”¹⁶ este aceeași ca și a Tatălui și a Fiului; creatura primește sfințenia din altă parte, dar Duhul o are deplină din fire. El nu este sfințit, ci Sfințitor. În lucrările Sale El este nedespărțit de Tatăl și de Fiul, „participă la orice acțiune a Tatălui și a Fiului”¹⁷, împărțind cu putere absolută darurile Sale după vrednicia fiecăruia. Chiar și mântuirea nu poate fi împlinită fără harul Duhului¹⁸.

¹² *Omilia contra Sabelienilor*, 4-5, P.G., XXXI, 609 BC., *apud*. Pr. prof. Ștefan Alexe, *art. cit.*, p. 144.

¹³ Sfântul Vasile cel Mare, *op.cit.*, p. 60.

¹⁴ Pr. prof. Nicolae Buzescu, „Aspectul pnevmatic al eclesiologiei ortodoxe și importanța tradiției la Sfântul Vasile cel Mare”, în *Ortodoxia*, anul XXXI, nr. 1, 1979, p. 97.

¹⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 63.

¹⁶ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, „Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare”, în *Ortodoxia*, nr. 1, 1979, p. 73.

¹⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 52.

¹⁸ Pr. prof. Ștefan Alexe, *op. cit.*, p. 145.

În celelalte lucrări, ca în polemica dusă cu doctrina lui Eunomie, concepția pnevmatologică reprezintă primul pas făcut de Sfântul Vasile în disputele pnevmatologice, vrând „să arate că nu există nici un nume care să-I cuprindă întreaga natură a lui Dumnezeu”¹⁹ sau să-L definească. Duhul este natură simplă, neperceptibilă cu simțurile trupului, dar este cunoscut după lucrările nelimitate cu lumea, prin energiile Sale necreate. Lucrarea lui începe înaintea creării lumii sensibile și o continuă, desăvârșind opera Tatălui și a Fiului²⁰. Tot în această lucrare, în cartea a treia, Sfântul Vasile aduce argumente pentru dumnezeirea Duhului Sfânt împotriva lui Eunomie, care considera că Duhul are ființă deosebită, superioară tuturor creațiilor, dar adusă la existență din nimic de către Fiul²¹ sau că este al treilea ca ființă și inferior Fiului, datorită faptului că este numit al treilea. „Chiar dacă după demnitate și ordine Duhul Sfânt este al treilea, n-am fost învățați a fi al treilea ca ființă după Tatăl și Fiul”²².

Potrivit Sfintei Scripturi, Duhul Sfânt este prezentat totdeauna ca subiect ce îndumnezeiește, ce întărește în virtute și nu ca cel care este îndumnezeit, desăvârșit sau întărit în virtute de un altul superior. Mai susține și caracterul personal al Duhului alături de cel al Tatălui și al Fiului sau caracterul de subiect egal cu Ei în lucrarea asupra persoanelor create, care se desăvârșesc în această calitate doar în relație personală cu Duhul și prin El cu Tatăl și cu Fiul²³.

Sfântul Vasile a fost primul dintre teologii care au afirmat cu tărie dumnezeirea Duhului Sfânt și egalitatea Lui ca Persoană cu Tatăl și Fiul, deși a evitat să folosească termenul niceean „deoființă” sau consubstanțial, din motive de economie față de adevăruri atunci când a vorbit despre Duhul Sfânt dar mărturisește că Duhul este vrednic de o egală cinstire și adorare împreună cu Tatăl și cu Fiul. Învățătura lui a stat la baza formulei dogmatice a Sinodului II Ecumenic de la Constantinopol din 381. Nu s-a bucurat însă de acest triumf al Ortodoxiei, căci a trecut la cele veșnice la 1 ianuarie 379²⁴.

¹⁹ Serghei Bulgakov, *Lumina neînserată*, traducere de Elena Drăgușin, Editura Anastasia, București, 1999, p. 157.

²⁰ Pr. prof. C. Cornițescu, „Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre Sfântul Duh”, în *Ortodoxia*, anul XXXI, nr. 1, 1979, p. 112.

²¹ Pr. lect. drd. Iosif Ferent, *art. cit.*, p. 65.

²² P.G., XXIX, col. 657-660, *apud*, Pr. lect. drd. Iosif Ferent, *art. cit.*, p. 66.

²³ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, „Învățătura despre Sfânta Treime în scrierea Sfântului Vasile, «Contra lui Eunomie»”, în *Sfântul Vasile cel Mare, Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, EIBMBOR, București, 1980, pp. 68-69.

²⁴ Pr. lector drd. Iosif Ferent, *art. cit.*, pp. 71-72.

Prin tactul și experiența sa pastorală, prin viața sa exemplară a arătat că totul se datorează Sfintei Treimi și a insistat ca numele Duhului Sfânt să fie menționat în orice doxologie și invocare liturgică, alături de Tatăl și de Fiul, deoarece actul mântuirii este un act trinitar. Prin scrierile sale, se face cunoscut în „argumentarea biblică a teologiei trinitare”²⁵ și contribuie la formularea terminologiei trinitare și pnevmatologice, făcând o profundă exegeză scripturistică.

Sfântul Grigorie de Nazianz – cuvântătorul Duhului

Sfântul Grigorie de Nazianz²⁶, una dintre cele mai mari personalități ale literaturii și gândirii patristice, înzestrat cu un temperament

²⁵ Pr. prof. dr. Ion Bria, „Dogma Sfintei Treimi”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, anul XLIII, nr. 3, 1991, p. 18.

²⁶ S-a născut în jurul anului 329-330, în Arianz, aproape de orașelul Nazianz din Capadocia, ca fiu al lui Grigorie și al Nonei. Cultura profană și-a însușit-o în Cezareea Capadociei, unde îl are coleg pe Sfântul Vasile. Studiile le va continua în Cezareea Palestinei și în Alexandria Egiptului, iar formarea filosofică și-o întemeiază îndeosebi în Atena. În anul 357 revine în patria natală și se botează, iar după un an se retrage în singurătate, unde, alături de Sfântul Vasile, studiază Scriptura și operele Părinților. În anul 361, de Crăciun, este hirotonit preot, ulterior fiind așezat la Sasima, ca episcop, dar nu ocupă scaunul efectiv ci revine lângă tatăl său, pentru a-l ajuta în conducerea Bisericii din Nazianz. Se retrage iarăși în Seleucia, iar în anul 379 episcopii ortodocși din Tracia îl aduc ca episcop al Constantinopolului, unde toate bisericile erau amenințate de arieni. Aici, se stabilește în casa unei rude, unde se afla și capela Anastasia, în care rostește cele Cinci Cuvântări teologice, adevărate capodopere ale elocinței creștine din sec. IV, a căror profunzime de gândire teologică, de frumusețe oratorică și simțire creștină au rămas neegalate și sunt admirate de întreaga creștinătate până astăzi. După alegerea lui canonică la Sinodul II ecumenic în 381, pe care îl prezidează după moartea lui Meletie al Antiohiei, i se pune la îndoială alegerea canonică. În iulie 381 demisionează și se retrage definitiv la Arianz, unde își va petrece ultimii ani ocupându-se cu scrisul, până la moartea sa din anul 389. Întreaga lui operă scrisă este rezultatul uriașelor frământări teologice asupra dogmei Sfintei Treimi, frământări ce fac obiectul primelor două Sinoade Ecumenice. A luptat vehement împotriva principalelor erezii ale veacului, arianismul, pnevmatomahismul și eunomianismul și a adus prin aceasta o contribuție însemnată la crearea culturii creștine din epoca sa. Amintim, că opera acestui mare teolog se împarte în:

I. Cuvântări: *dogmatice* (Cinci cuvântări teologice rostite, contra arienilor, în capela Învierii – Constantinopol [380], care vorbesc despre persoanele Sfintei Treimi și despre deoființimea acestora); *panegirice* (au fost scrise în cinstea sfinților); *necrologuri* (au fost scrise la moartea tatălui său Grigorie și a fraților săi Cezar și Gorgonia precum și la moartea Sfântului Vasile cel Mare); *cuvântări în diferite ocazii personale* (*Despre Preoție* sau *Despre fugă*).

nehotărât și o sensibilitate excesivă, posesorul unui simț deosebit în problemele teologice²⁷, în toată opera sa dogmatică are în vedere stabilirea raportului dintre Persoanele Sfintei Treimi: nenașterea, nașterea și purcederea, care face ca Dumnezeu Unul să se deosebească. Aceste nume nu desemnează ființa dumnezeiască, ci relațiile interne între cele trei Persoane, care nu se referă la substanța divină identică și comună, ci la originea sau principiul fiecărei persoane, nenașterea pentru Tatăl, nașterea pentru Fiul și purcederea pentru Duhul Sfânt²⁸. El a înțeles deoființimea Fiului și a Duhului Sfânt ca identitate și a văzut diferențierea trinitară a Persoanelor dumnezeiești fundamentată pe Revelația dumnezeiască. Distinge în iconomia divină trei perioade. Caracteristic fiecărei perioade este revelarea a câte o Persoană distinctă a Sfintei Treimi. Legea Vechiului Testament, care ne face cunoscut pe Tatăl, Evanghelia lui Hristos, Cincizecimea sau venirea Duhului, eveniment după care Dumnezeu se descoperă ca Sfântul Duh²⁹.

Intuiția și reflecția personală ale Sfântului Grigorie au fost sprijinite de aprofundarea Vechiului și Noului Testament. În dogmele cele mai grele precum a naturii Logosului sau a Duhului Sfânt și a raportului dintre Aceștia și Tatăl, sau a Treimii și a acțiunii acesteia în lume, Sfântul se folosește întotdeauna și teologhisește mai mult sub auspiciile Vechiului Testament³⁰. Întemeindu-și preceptele pe baze scripturistice, pentru el, „Tatăl este originea absolută, Fiul expresia principială a acestuia după intrarea în Revelație, iar Duhul accesibilitatea actuală pentru spiritul uman, adică iluminarea”³¹.

II. *Poemele* (507 poezii) sunt împărțite în două cărți: Poeme teologice (dogmatice și morale) și Poeme istorice (despre sine și despre alții). Ele s-au vrut a fi un alt mod de transmitere a dogmelor și de combatere a învățăturilor ereticilor, prin care se cântă puterea și slava divină.

III. *Scrisorile* (245 ca număr) unele dintre ele cu un conținut dogmatic, au fost adresate prietenilor, împăraților, slujitorilor și chiar ereticilor cărora dorea să le atragă atenția că învățătura lor este greșită. (Sfântul Grigorie de Nazianz, *Taina m-a uns*, (Cuvântări), ediția a doua, Editura Herald, București, 2004, pp. 5-11.)

²⁷ Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 121.

²⁸ Pr. prof. dr. Ion Bria, *art. cit.*, p. 18.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Pr. prof. dr. Ioan Gh. Coman, „Geniul Sfântului Grigorie de Nazianz”, în *Studii Teologice*, nr. 3-4, 1994, p. 37.

³¹ Pr. conf. dr. Ștefan Sandu, *Istoria Dogmelor*, vol. I, Editura Bren, București, 2002, p. 273.

Opera Sfântului Grigorie Teologul și, în mod special, cele cinci Cuvântări despre Dumnezeu sau Cele cinci Cuvântări teologice care l-au făcut celebru în lumea creștină sunt rezultatul strădaniei lui de a defini dogmele credinței adevărate. Ele expun și apără învățătura trinitară ocupându-se în mod special de Dumnezeu Însuși, în unitatea și Treimea Sa și sunt rostite pentru a combate pe aderenții lui Eunomie, descendenți ai arienilor³².

Cuvântarea întâi este o prefață la următoarele cuvântări în care nu sunt tratate probleme de ordin dogmatic, ci se vizează numai anumite principii de ordin general și condițiile necesare studiului teologiei. Teologia cere o înaltă ținută duhovnicească și morală, ea nu este accesibilă tuturor și nici nu trebuie făcută în fața oricui, de aceea și spune: „nu aparține tuturor, vouă celorlalți, să filosofeze despre Dumnezeu (...). Nu se poate face aceasta totdeauna și nici în fața tuturor, nici în toate, ci uneori și în fața unora și într-o anumită măsură”³³. Cuvântarea a II-a „abordează problema trinitară în ansamblu”³⁴. În debutul acesteia invocă bunăvoința Tatălui, ajutorul Fiului și inspirația Duhului Sfânt „să ne arate din unica dumnezeire luminarea cea una, distinctă în chip unitar, unită în chip distinct, ceea ce este minunat”³⁵; apoi, vorbește despre Dumnezeu în Sine și despre imposibilitatea noastră de a-L cunoaște pe calea rațională. Fiind transcendent, Dumnezeu este mai presus de măsura înțelegerii noastre, dar și așa omul îl cunoaște pe Dumnezeu în calitate de cauză creatoare și susținătoare a tot ceea ce există. Existența lui Dumnezeu ne este dovedită prin existența fapturilor lumii văzute. „Că Dumnezeu este și că este cauza făcătoare și susținătoare tuturor împreună, ne învață privirea și ordinea naturii”³⁶. Cuvântarea a III-a și a IV-a apără dumnezeirea Fiului susținând că pluralitatea persoanelor în dumnezeire nu duce la divizare sau la o pluralitate de puteri de sine stătătoare și fără relație. El afirmă că, Dumnezeirea este unică,

³² Sfântul Grigorie de Nazianz, *Taina m-a uns, (Cuvântări)*, trad. rom. Gh. Tilea, ediția a doua, Editura Herald, București, 2004, pp. 5-11.

³³ Idem, *Cele Cinci Cuvântări Teologice*, traducere din limba greacă, introducere și note de Pr. dr. acad. Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, București, 1993, p. 12.

³⁴ Jean Bernardi, *Grigorie din Nazianz. Teologul și epoca sa*, traducere de Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 232.

³⁵ Sfântul Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 2004, p. 21.

³⁶ *Ibidem*, p. 25.

dar există ca treime de Persoane: Tată, Fiu și Duh Sfânt. Ultima Cuvântare teologică consacrată în întregime Duhului Sfânt afirmă și apără cu tărie dumnezeirea celei de-a treia Persoane a Sfintei Treimi și este îndreptată împotriva ereticilor pnevmatomahi, care Îl considerau pe Duhul ca pe un Dumnezeu nescripturistic cu desăvârșire și, deci, ca pe o inovație a ortodocșilor³⁷. Demonstrarea dumnezeirii Duhului este contribuția cea mai însemnată pe care el o aduce în teologia trinitară.

Cuvântarea expune învățătura originală a autorului în această privință, precum și vrerea ca termenul „deoființă”, prin care Sinodul de la Niceea definise divinitatea Fiului, să fie aplicat și Duhului. De aceea, mai târziu, în poemele sale autobiografice, dezvăluie un sentiment al eșuării, care ar părea că oarecum îl descumpănește din cauza formulei ambigue adoptate de Sinodul II Ecumenic, privind divinitatea Duhului Sfânt³⁸.

Pe tot cuprinsul Cuvântării a V-a, Sfântul Grigorie, apără egalitatea, deoființimea Fiului și a Duhului Sfânt cu Tatăl. Vorbește despre Duhul Sfânt ca fiind consubstanțial cu Tatăl și cere închinare fiecărei Persoane din Sfânta Treime. El scrie: „Să preamărim pe Dumnezeu-Tatăl și pe Dumnezeu-Fiul și pe Dumnezeu Duhul Sfânt, trei ipostasuri, dar o dumnezeire, neîmpărțită în slavă, în cinstire, în ființă și Împărăție... Să ne închinăm Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, o unică dumnezeire și putere”³⁹.

Dacă, în ceea ce privește divinitatea Fiului, Sfântul Grigorie n-a făcut decât să avanseze argumente pentru ceea ce s-a definit la Niceea, însă ceea ce a spus despre dumnezeirea Duhului Sfânt este în întregime o noutate. Chiar dacă Sinodul II Ecumenic, din 381, nu a preluat termenul „deoființă” propus de el în mod expres pentru Duhul, a reținut totuși teza despre divinitatea Duhului pe care a formulat-o în Simbolul de credință⁴⁰.

Deși pnevmatomahii obiectau că Duhul nu este deoființă cu Tatăl și Îi contestau calitatea de Dumnezeu, pentru Sfântul Grigorie, nu este loc de îndoială în această privință. El le-a replicat categoric, susținând că Sfântul Duh este Dumnezeu deopotrivă cu Tatăl și cu

³⁷ *Ibidem*, p. 22.

³⁸ Jean Bernardi, *op. cit.*, p. 233.

³⁹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 113.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 236.

Fiul și deoființă cu Aceștia. El este Cel prin care am cunoscut pe Dumnezeu, este îndumnezeitor, atotputernic, atotdădător, dăruitor al vieții și la cei din cer și la cei de pe pământ⁴¹. „Pentru noi nu este decât un unic Dumnezeu, pentru că una este dumnezeirea. Și cei ce sunt din ea, rămân în ea, deși credem că sunt Trei. Căci nu este Unul mai mult Dumnezeu, iar altul mai puțin Dumnezeu. Nici unul mai înainte, iar Altul mai târziu. Nici nu se scindează în voință, nici nu se împarte în putere”⁴².

Proveniența Duhului este din Tatăl, fără ca să aibă prin aceasta calitatea de Fiu, și nu este separat de dumnezeire. Chiar dacă Fiul Se naște veșnic din Tatăl și Fiul purcede veșnic din Tatăl aceasta nu le dă poziții de inferioritate față de Tatăl; descendența lor veșnică din Tatăl, prin naștere și purcedere, nu face ca dumnezeirea unică să se dividă. Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și, „întrucât purcede de acolo, nu este creatură. Iar întrucât nu e născut, nu e nici Fiu. Dar fiind intermediar între Cel Nenăscut și Cel Născut, este Dumnezeu”. Dincolo de aceste silogisme, Sfântul afirmă că Duhul apare ca Dumnezeu mai presus decât toate aceste despărțiri și supoziții. Lui nu-I lipsește nimic pentru a fi Dumnezeu, pentru că Dumnezeu nu are lipsuri. Nenașterea, nașterea și purcederea „îi dă unuia numirea de Tată, altuia de Fiu și altuia denumirea de Duh Sfânt pentru a se salva distincția celor trei ipostasuri într-o unică fire și demnitate a dumnezeirii”. Cele Trei Persoane sunt Una după fire și dumnezeire, dar se deosebesc ca Trei prin proprietățile ipostatice⁴³.

Dumnezeirea Duhului Sfânt a fost proclamată după trimiterea Sa în lume la Cincizecime. Abia după acest timp El S-a arătat în mod clar ca Dumnezeu în manifestarea Sa umanității. Sfântul este de părere că dumnezeirea Duhului este unul din misterele care a fost explicat mai târziu, după Înălțarea Domnului, când „recunoașterea acestei dumnezeiri a devenit prin această minune matură și universală”⁴⁴. Despre toate ne va învăța Duhul când va veni (Ioan 16, 13), printre care Sfântul Grigorie numără și dumnezeirea Duhului Sfânt, care nu a fost învățată decât după timpurile apostolilor, ca o

⁴¹ Idem, *Opere dogmatice*, trad. Pr. dr. Gheorghe Tilea, Editura Herald, București, 2002, p. 126.

⁴² Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele Cinci Cuvântări...*, p. 103.

⁴³ *Ibidem*, pp. 98-99.

⁴⁴ Pr. conf. dr. Ștefan Sandu, *op. cit.*, pp. 282-283.

nouă revelație, atunci când aceștia erau apti să primească această descoperire. Astfel, credința le-a fost confirmată și întărită desăvârșit de chenoza și descoperirea minunată a persoanei Duhului la Cincizecime.

Faptul că Sfântul Duh este numit al treilea după Tatăl și Fiul, ni-l explică prin aceea că, prin calea cunoașterii Sfântului Duh noi ajungem la Tatăl prin Fiul, iar în sens invers bunătatea esențială și maiestatea împărătească a Tatălui ajung la Sfântul Duh prin Fiul⁴⁵. În el există o singură dorință care îl stăpânește: „să preamărim pe Dumnezeu Tatăl, pe Dumnezeu Fiul și pe Dumnezeu Duhul Sfânt, trei ipostasuri, dar o dumnezeire, neîmpărțită în slavă, în cinstire, în ființă și Împărăție”. Apoi se întreabă: „Dacă Duhului nu I se aduce aceeași închinare, cum mă îndumnezeiește El prin botez?”. Îndumnezeirea este opera Duhului. În afara Lui nu este sfințenie, iar dacă Duhul nu ar face parte din Treime, dumnezeirii i-ar lipsi sfințenia, ar fi lipsită de ceea ce ar face-o desăvârșită. El este cel care ne naște din nou, recrează și conduce spre cunoașterea Celui care ne recrează⁴⁶ și ne sfințește. Prin prezența Lui în umanitate se face simțită prezența întreagă a Treimii, „căci nicăieri nu se odihnește Dumnezeu așa ca în sfinți”⁴⁷.

„A vorbi despre Duhul - spune Sfântul Grigorie - este în mod special dificil”⁴⁸, dar a crede în existența și dumnezeirea Duhului înseamnă a crede și a mărturisi existența lui Dumnezeu Unul și Treime. De aceea a și dorit ca, prin scrierea celor *Cinci Cuvântări teologice*, să demonstreze eternitatea celor Trei Persoane, identitatea de natură precum și dumnezeirea și coexistența Lor.

Acești mari Părinți și luminători ai lumii, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și ceilalți Părinți ai Bisericii și-au armonizat perfect credința cu trăirea de fiecare zi și clipă și această trăire a credinței au tratat-o cu cea mai mare seriozitate posibilă; nu și-au relativizat credința, nu și-au modelat-o după vederi omenești, nu au făcut concesii ideologiilor lumii, nici amenințărilor, deoarece erau prea convinși de adevărul dumnezeiesc, care nu poate fi trăit decât prin credință. De aceea, teologia Sfinților Părinți nu este o transmitere

⁴⁵ *Ibidem*, p. 284.

⁴⁶ Sfântul Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, pp. 113-114.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 93.

de concepte, ci o trăire permanentă a lui Dumnezeu Tatăl cu Fiul prin Duhul Sfânt.

Învățătura Părinților Capadocieni a dobândit o consacrare ecumenică la Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol (381), realizarea lor fiind înscrisă în simbolul de credință niceo-constantinopolitan, care a proclamat divinitatea Duhului Sfânt egalei cinstiri cu celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi sugerată în mod special de Sfântul Vasile cel Mare. „Prin teologia lor, Sfântul Duh a primit un loc stabil ca Persoană independentă în Treimea dumnezeiască”⁴⁹.

Bibliografie

1. Alexe, pr. prof., Ștefan, „Dumnezeirea Sfântului Duh la Sfântul Vasile cel Mare”, în *Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, EIBMBOR, București, 1980.
2. Bernardi, Jean, *Grigorie din Nazianz. Teologul și epoca sa*, traducere de Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 2002.
3. Bria, pr. prof. dr., Ion, „Dogma Sfintei Treimi”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, anul XLIII, nr. 3, 1991, p. 18.
4. Idem, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Editura România Creștină, București, 1999.
5. Bulgakov, Serghei, *Lumina neînserată*, traducere de Elena Drăgușin, Editura Anastasia, București, 1999.
6. Buzescu, pr. prof., Nicolae, „Aspectul pnevmatic al eclesiologiei ortodoxe și importanța tradiției la Sfântul Vasile cel Mare”, în *Ortodoxia*, anul XXXI, nr. 1, 1979.
7. Coman, pr. prof. dr., Ioan Gh., *Patrologie*, Editura Sfânta Mănăstire Dervent, 2000.
8. Coman, pr. prof. dr., Ioan Gh., „Geniul Sfântului Grigorie de Nazianz”, în *Studii Teologice*, nr. 3-4, 1994.
9. Cornițescu, pr. prof., C., „Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre Sfântul Duh”, în *Ortodoxia*, anul XXXI, nr. 1, ian.-mart., București, 1979.
10. Ferent, pr. lec. drd., Iosif, „Pnevmatologia Sfântului Vasile cel Mare după scrierea «Contra lui Eunomie»”, în *Revista Teologică*, serie nouă, anul VIII, nr. 4, oct.-dec., Editura Mitropoliei Ardealului, Sibiu, 1998.
11. Neaga, pr. prof. dr., Nicolae, „Sfântul Vasile cel Mare: Despre Sfântul Duh”, în *Altarul Banatului*, anul II, nr. 4-5, Timișoara, 1991.
12. Preda, Emil, *Dicționar al Sfinților Ortodocși*, Editura Lucman, București, 2000.
13. Radu, pr. prof., Dumitru, „Învățătura ortodoxă despre Dumnezeu”, în *Îndrumări misionare*, EIBMBOR, București, 1986.

⁴⁹ Pr. conf. dr. Ștefan Sandu, *op. cit.*, p. 256.

14. Sandu, pr. conf. dr., Ștefan, *Istoria Dogmelor*, vol. I, Editura Bren, București, 2002.
15. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele Cinci Cuvântări Teologice*, traducere din limba greacă, introducere și note de pr. dr. acad. Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, București, 1993.
16. Idem, *Opere dogmatice*, trad. Pr. Dr. Gheorghe Tilea, Editura Herald, București, 2002.
17. Idem, *Taina m-a uns, (Cuvântări)*, trad. rom. Gh. Tilea, ediția a doua, Editura Herald, București, 2004.
18. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, Partea a III-a, *Despre Sfântul Duh, Corespondență (Epistole)*, col. «PSB» 12, trad., introd., note și indici de pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, Pr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1988.
19. Stăniloae, pr. prof., Dumitru, „Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare”, în *Ortodoxia*, nr. 1, 1979, p. 73.
20. Idem, „Învățătura despre Sfânta Treime în scrierea Sfântului Vasile, «Contra lui Eunomie»”, în *Sfântul Vasile cel Mare, Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, EIBMBOR, București, 1980.

The reception of the doctrine of bodily resurrection in the early church: *Ακουσόμεθά το προσδοκῶ*

Mihai-Silviu CHIRILĂ

Resurrection of the dead is at the heart of the Christian doctrine, making the difference between the religion of Christ and the other religions of the world, by its outstanding proposition of the reviving of the dead, following the pattern set by Christ himself. Even in the Gospels Jesus speaks of resurrection, antagonizes the Saducees, the only Jews who were not believing in it, and explains how life will be in the kingdom of heaven.

The reception of this doctrine followed a very strange path, considering the unusualness of its claim: people were not ready to receive the idea that they would come back from the dead with their actual bodies.

The Jews contemporary to Jesus were prevented from believing in the resurrection of Christ himself by the Pharisees, who paid the soldiers to lie that he had been stolen from the grave. However, they had witnessed the resurrection of Lazarus, which makes it impossible to understand why wouldn't they believe in the resurrection of Christ.

Then, the idea was taken to the Gentiles, and it was there that it was firstly rejected, initially by the best philosophers of the Hellenistic world, and then by members of the Christian church who had fallen under the spell of pagan thought (or were not completely convinced of their new religion).

In our study we will endeavor to find out how did this profound doctrine find its way into the minds and hearts of the people who embraced the new religion. It is strange that no major controversy was triggered by it, and by the time of the first ecumenical council it had already been exposed to such detail that it needed no further clarification, though it is as difficult to understand by means

of sheer reason as it is the doctrine of Trinity, or of the person of Christ, or even of the real presence of the blood and body of Christ in the Eucharist.

Is it not dazzling that for more than a thousand years, since Augustine to Jean Calvin, theologians debated over the relation of the divine grace to the free will, or even over the moment of the second coming of God and the installation, or not, of the millennial kingdom, and over many other issues, but almost took for granted the fact of the resurrection of the dead, and the treatises on the topic were only depicting how this was going to come to pass, until modern times, when a new era of materialism and Epicureism arose with a vengeance, denying God and the resurrection altogether?¹

First dogmatic treatise on resurrection

It befell the most learned of the apostles, he who had not even seen Jesus while he was preaching, to carry the good tidings of the resurrection of the Lord to the Gentiles. Thus, by will of God, the first theoretical approach on the theme of the resurrection is made even at the dawn of the church's existence, by Paul, who writes a breathtaking treatise on the subject in his First Letter to the Corinthians. There, the apostle emphasizes the resurrection of the dead to such an extent that he actually conditions the very necessity of Christian religion of the resurrection of the dead: „But if it is preached that Christ has been raised from the dead, how can some of you say that there is no resurrection of dead? If there is no resurrection of the dead, then not even Christ has been raised. And if Christ has not been raised, our preaching is useless, and so it is your faith” (1 Cor. 15:12-14).

Paul is writing this First Letter to the Corinthians around 54 AD to an audience composed of people of all backgrounds, since the city of Corinth was a cosmopolitan settlement, where Jews, and Greeks, and Romans were living in a religious syncretist way of life.

¹ In 1845, in the United States, Calvin Kinglsey published a book called *The Resurrection of the Dead. A Vindication of the Literal Resurrection of the Human Body in opposition to the work of professor Bush*, Lane&Tippett, New York, which was a response to a book of Professor George Bush who was denying the resurrection of the dead. These books that appear in the Protestant world, and even in the rest of European and American world are mostly responses to criticisms and refutations that come from outside the Christian churches.

The cultural background was very diverse, but the Hellenistic philosophy was the leading world view at that time. This can be perceived from the admonition of the apostle to keep away from the „sexually immoral people... people of this world who are immoral, or the greedy, or the swindlers, or the idolaters” as he had told them „in my letter”². By the problems the apostle addresses in this letter, we can understand that the Church of Corinthians was deeply troubled with pagan philosophy and understanding of the world. He speaks about immorality, incest, denial of the resurrection, and other misconducts that he had been told about by some of the disciples.

The centrality of the resurrection of the dead in the dogmatic part of this epistle is striking because it is by far the only place in the apostle’s writings where he goes to great lengths to convince the Christian people in the early church of the reality of this event at the end of the world.

After saying that if the dead are not raised then Christ has not been raised and consequently the Christian witness is false, Paul goes on to relate the resurrection of the dead to the sinful condition of man: „And if Christ has not been raised, your faith is futile; you are still in your sins. Then those who are fallen asleep in Christ are lost. If only for this life we have hope in Christ, we are to be pitied more than any other man” (1 Cor. 15:17-19).

Thus, Paul highlights the importance of the resurrection of the dead, mainly that of Christ, for the attaining of „the life which is to come,” as the *Niceno-Constantinopolitan Creed* has been teaching us for millenia:

1. If Christ had not been raised³ from the dead, then the death and the hell would not have been vanquished, and the power of the evil over people would still endure;

²It is considered, from these words, that this is not the first letter to the Corinthians, but rather the first to be canonically acknowledged as such.

³The languages in Eastern Orthodox countries render this phrase by „Christ has raised,” indicating the power of the Godhead within Him to accomplish the act of vanquishing death and raising from the dead; „has been raised” has in the mind of Orthodox Christians an almost Arian ring to it, although there are places in the Orthodox Scripture where the act of resurrection of Christ is rendered this way, thus implying the fact that it was the power of God who raised Christ from the dead.

2. If Christ had not been raised from the dead, not only the faith of the Christians would have been futile, but that of all those who came before them, patriarchs, judges, righteous people of the Old Testament, or even righteous people among the Gentiles;

3. The dramaticism of the denial of resurrection reaches a climax as the apostle says that if Christ had not been raised from the dead, we would have been worthy of pity.

4. The most important outcome of this phrase is the unbreakable tie between the resurrection of Jesus and that of the other human beings in the history: the resurrection of Jesus is meaningless if it does not imply our resurrection, while our resurrection is unattainable without the one performed by Jesus through the power of God within Him⁴.

All these „ifs” seem to be a stage setting for what Paul is about to confess next. By stressing out the emptiness of the world and life the lack of resurrection brings, the apostle puts in a better perspective its importance.

Paul explains that resurrection was to come through a man because death had entered the world through another one. Christ is the „firstfruits” (1 Cor. 15:20), the first among many to be raised from the dead. As people died through Adam, so they will be raised again through Christ. Christ defeated the bondage of death over mankind, but there are many fights to be fought by Him against dominions, and powers, and other demonical forces, until the last one has been defeated: death itself. The defeat of death means the beginning of eternal life and the discontinuation of the actual decaying status of the world and of the man in it.

He goes on with his momentous demonstration by applying the paramountly important doctrine of resurrection to the moral flaws in the life of those who were expected to read his letter. Paul problematizes again by asking the rhetoric question: „If there is no resurrection of dead, why are we suffering all the predicaments we go through every day?”

In the verses 30 through 34, he singles out one of the philosophies of the Greeks that oppose the resurrection: Hedonism. He

⁴James Cochrane, *The Resurrection of the Dead, Its Design, Manner, and Results*, Edinburgh and London, William Blackwood and Sons, 1899, p. 99.

does that by invoking the Epicurean *credo*⁵ but by means of quoting verbatim an Old Testament verse⁶: „Let us drink and eat for tomorrow we die” (1 Cor. 15:32). This clearly indicates that those who were transgressing the Christian morality and were not in agreement with the idea of resurrection were both Jews and Gentiles, influenced by the philosophy of the Hedonists, or by other Greek schools of thought.

The Old Testament contains some references to the resurrection of dead, and even a few acts of resurrection (1 Kgs. 17:21-22; 2 Kgs. 4:32-47; 2 Kgs. 13:20-21). The most famous of them all are the prophecies referring to the day of reckoning in the books of Daniel and Ezekiel: 1. „And at that time shall Michael stand up, the great prince which stands for the children of thy people: and there shall be a time of trouble, such as never was since there was a nation even to that same time: and at that time your people shall be delivered, every one that shall be found written in the book. And many of them that sleep in the dust of the earth shall awake, some to everlasting life, and some to shame and everlasting contempt” (Dan. 12:1-2); 2. „Therefore prophesy and say unto them, Thus says the Lord God; ‘Behold, O my people, I will open your graves, and cause you to come up out of your graves, and bring you into the land of Israel. And ye shall know that I am the Lord, when I have opened your graves, O my people, and brought you up out of your graves, And shall put my spirit in you, and ye shall live, and I shall place you in your own land: then shall ye know that I the Lord have spoken it, and performed it” (Ezek. 37:12-14).

From what we can see here, these are references to actual, physical resurrection of the dead, not only allegation referring to the enduring of life beyond death, as we can find in many other

⁵ Epicur is credited to have had as principle in life the exhortation preserved in Latin and made known to the world by the great philosopher Schopenhauer: *Bibite, edite, post mortem nulla voluptas*.

⁶ Isaiah 22:13. Isaiah uses this image in a lamentation about the future of Jerusalem as it falls into the desperation of those who do not believe in the resurrection of life. The same image is evoked and condemned by the Lord in the Gospel of Luke where the „rich fool” is quoted to say: „Take life easy; eat, drink and be merry” (Lk 12:19). The same idea is highlighted by the book of Sirach 5:1, where we are advised not to feel protected by our wealth.

Old Testament verses, such as: Psa. 138:18; 2 Sam 12:23; Job 7:9.10 and many more or in other religions.

It is somehow intriguing why the Jewish members of community shared in the common thought of the Gentiles when they doubted the resurrection, given that most of them should have been aware of the possibility of a bodily coming from the dead, even though there were some Jewish philosophers, called Saducees, which did not believe in the resurrection of the dead and were warned by Jesus in the New Testament⁷ that they were unaware of the word of God, and of the power of God, who is the God of the living, not of the dead (Matt. 22:32), an allegation that will be at the heart of further clarifications of doctrine in the centuries to come.

Paul anticipates the difficulties the doctrine of resurrection is posing with a question: „How are the dead raised? With what kind of body will they come?” (1 Cor. 15:35) The answers to this question is an explanation which has endured throughout history and, although other people have striven⁸ to parallel this great example, no one in the whole history has ever been able to set forth how the bodies will raise from death. „When you sow,” Paul says, „you do not plant the body that will be, but just a seed... But God gives it a body as he has determined, and to each kind of seed, he gives its own body” (1 Cor. 15:37-38).

By that, the apostle of the Gentiles implies that the mortal bodies that we plant in tomb are the seed out of which God will grow other bodies in his kingdom. The relation between the seed and the grown plant is the relation between this body and the one God will

⁷Saducees were some sort of clerical aristocrats, descending from the ancient school of theological thought created by Tzadok, the high priest who anointed King Solomon; they received an Epicurean influence and were opposed to the Pharisees especially in what concerns precisely the doctrine of the resurrection. The Saducees are presumed to have disappeared after the destruction of the Temple in 70 A.D. Jesus has antagonized them exactly on the theme of the resurrection: „Jesus replied: ‘You are in error because you do not know the Scriptures or the power of God’” (Matt. 22:29).

⁸Gregory of Nyssa, in *On the Soul and the Resurrection* (NPNF-II: 54) exploits this metaphor to explain how the resurrection will come to pass; Maxim the Confessor attempts at showing how the resurrected bodies will look like by implying the metaphor of the iron forged in fire, which, although becomes like a ball of fire it retain its own essence.

give us in the resurrection: *although they look rather different in shape, in the sense that the plant outpasses by far the mere seed, they are entirely of the same essence.*

By the end of this dogmatic treatise which endures for all times, Paul explains the Corinthians how exactly will Christ vanquish death: „For the perishable must clothe itself with the imperishable and the mortal with immortality. When the perishable has been clothed with the imperishable, and the mortal with immortality, then the saying⁹ that is written will come true: ‘Death has been swallowed in victory’ ” (1 Cor. 15:53-54).

It would seem, from the reading of the Second Letter of Paul that the first one produced the desired outcome. No one is questioning the resurrection of the dead anymore. In the same first letter, Paul is talking of a very strange habit existing among the first Christian communities: the baptism in the name of those who are dead, construed by the apostle as a sign of hope in the resurrection. Otherwise, why would the living be baptized in the name of the dead? What else would dead benefit from it?

Would this have been the greatest way to convince the heathens, the Hellenistic, the Gentiles of the reality of the bodily raising for the dead?

This example of the Corinthian church corroborated to the one in the Book of Acts, about which we shall be speaking presently, shows that the idea of resurrection was met with great skepticism and even refutation.

Still, at a serious scrutiny of the Christian revelation in the Bible, we see that there are some ideas that the Bible teaches us that can function as prerequisites of the resurrection of the dead¹⁰:

1. The human soul is immortal, it does not die along with the body, but carries on to live consciously after the death; it is a concept widely spread throughout most religions in the world, and is a base for the understanding of the doctrine in question: by simple logic, if the soul doesn't die but lives on after death follows that the resurrection can only refer to something that does die, namely the body.

⁹ Isaiah 25,8.

¹⁰ Calvin Kingsley, *op. cit.*, p. 8.

2. Though the body is now mortal, it was not so originally; it became mortal through transgression. It cannot be said that it was immortal by design but that it could have become so through obedience of man and remaining into the grace of God; the difference between the current body and the original one is explained by the Latin expressions *posse non mori* „it can attain immortality,” which was the way God created the man, in contrast with *mori non posse*, „it cannot die,” which is the condition of the spiritual forms of life, and of the human soul, of course.

3. The resurrection of the body shall be made through the atonement of Jesus himself, who was able to complete the process within his own human body, which has become the „firstfruits”, as Paul so well puts it.

4. The body and the soul are for ever united, and share in the good and bad in this life and the one to come.

All these concepts will be explained and made parts of the Christian teaching until the second ecumenical council, where the problem is expounded very briefly though comprehensively.

Ακουσόμεθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν

Life after death has been the promise of all religions before and after the arrival of Christ in the world. There are few examples of religions or philosophical schools of thought that did not advocate the idea of the afterlife (Hedonists and Materialists being the most famous of them). It comes as no surprise then that some sort of continuance of the fact of living in another dimension or another world is almost a banal idea and has as corollary the associated idea of the existence of the soul.

When Christianity came to the Hellenistic world, almost everybody knew there was a soul and an afterlife. Philosophers were talking about a place where the souls of the good rejoiced and of those who were evil were being tortured.

Plato was talking in his myths about reincarnation of the immortal soul in other bodies and the return to this material world to the purpose of purifying itself. He was also talking about preexistence of the soul, which is rather logic in the paradigm of reincarnation.

Plotin, another referential thinker of the ancient world, spoke, along with others in the Antiquity, about matter as residence of

evil, unworthy of being rescued or continue to exist after this life. Most philosophers were deeming the act of salvation as the freeing from the prison of matter. They were considering that the nature of matter comes from the fact that is either emanated¹¹, which means that it is broken off from the unity of the deity, or is completely strange to the nature of the divine, being preexistent to creation¹², and therefore incompatible to the action of salvation.

Under the circumstances, it is safe to say that most of these people were believing in a life after death, and at most in the survival of the soul in the life to come. No one considered though that the body would go on living in a life that was conceived as far better and uncorrupted than the actual life.

Even in our days, a critical mind, either motivated by the wish to add evidence to the truth of resurrection or the body, or to refute it, should ask the following questions related to the manner of this restoration of the earthly bodies, questions that should have been asked by the logicians and philosophers of Athens, had they not found the teaching of Paul far too strange for their taste¹³:

1. Does revelation actually teach this doctrine?
2. Is the evidence of the Scripture of a logical nature, or is it merely produced by intuition?
3. Can we infer from the Scripture any details related to the way this great miracle is to be performed (except for Matt. 22, where Jesus explains the relation between kin in the afterlife)?
4. What happens in the interval between the death and resurrection to the soul? Is it true that the soul undertakes a state of utter unconsciousness, like many Protestants say, which would mean that the resurrection is somehow of both the body and soul, or is safe to go on to affirm the soul's continuous training into the enhancing its spiritual capabilities, or conversely into increasing decay, as Orthodox teaching teaches?

¹¹ Plotin, *Enneades*, apud Claudio Moreschini, *Storia de la filosofia patristica*, Casa Editrice Morcelliana, Brescia, 2005, p. 132.

¹² Plato, and other philosophers consider that matter preexists the act of creation; cf. Moreschini, *op. cit.*, p. 235.

¹³ J. Cochrane, *op. cit.*, pp. 3-5.

5. Is the resurrection the mere domain of thought, which would not request the presence of the body, or is it a new birth to another world, which requires our complete person, body and soul?

These questions that are still subject to theological research and insight (except for the first one which was clearly documented by Paul and can be traced in other parts of the Scripture) would make it possible to understand what happened in Areopagus around 52 AD, when Paul gave a speech to the philosophers gathered there. After talking to them about the spirituality of God, not to mention about his uniqueness, after trying to „hook them” by referring to an inscription of theirs dedicated to an „unknown God,” Paul speaks about the day of judgment when God will judge all the people through the man (Jesus) who was sent to the world and whom he raised from the dead (Acts 17:31). Upon hearing about the idea of raising from the dead, the Athenian philosophers told Paul: „Ακουσόμεθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν.” [„We want to hear you about this some other time”] (Acts 17:32).

This irony proved to be more like a prophecy since not long after that the Greeks will hear the Christian message on the topic. Still, this attitude toward the teaching of the resurrection of the dead is the most radical rejection of a Christian teaching, although it seems that that day in Areopagus not all the people were as ironic, and some even believed in what Paul had to say. One thing must be said though: radical as it may be, this refutation of the saving doctrine of bodily resurrection *comes from without the church*, unlike the problem in Corinth which is an inner problem.

And another thing: the philosophers in Athens rejected the very resurrection of the Lord, since Paul hadn't even got to the part where he would have claimed that the resurrection of Jesus is the guarantee of our own before they turned their back on Him.

The resurrection of the dead in the first three centuries of the church

If the philosophers were skeptical about the idea of resurrection of the dead, the ordinary people didn't always share their vision of it. Thus, it looks like the first testimony of the actual belief in the resurrection of the dead comes from the catacombs of Rome,

where symbols indicating it were found. Among them, the symbol of the Phoenix bird¹⁴, alluding to the idea of a bodily resurrection; the cock was suggested the morning of a new life, while the sea monster was ejecting a man from the stomach.

It seems like this environment of persecution and the strength of the example provided by the resurrection of Christ, in some parts maybe even as an effect of the great dogmatic statement of Paul in the first letter to the Corinthians fostered the acceptance of the doctrine.

As the philosophers were charging that the resurrection is a logical, physical impossibility, the first fathers of the church took it upon themselves to expose the idea of resurrection with an emphasis on the bodily resurrection. Most of the fathers believed in the resurrection of the same body we have now¹⁵.

One of the first fathers to speak of resurrection is Clement, Bishop of Rome, and disciple of Paul. He wrote some epistles to the Corinthians uses the same metaphor of the Phoenix the Christians in catacombs used. In his second letter he speaks of the „judgment of the flesh,” thus implying the resurrection of the dead¹⁶.

Polycarp was a disciple of saint John and suffered martyrdom in 166 A.D. Eusebius of Caesarea speaks of him in his *Ecclesiastical History*¹⁷ and recounts that in his prayer to the Lord, as he was being tortured and ready to commit his spirit into His hands, he requested God to make him worthy of being present and be placed among the martyrs unto the resurrection of the eternal life, both of the soul and of the body.

Justin the Martyr says in his *Dialog with Trypho the Jew* that if there is a Christian who speaks of God but does not acknowledge the resurrection of the dead, then that person is not a Christian¹⁸. That is a very interesting explanation¹⁹, showing, on one hand, that

¹⁴ Hiram Mattison, *The Resurrection of the Dead Considered in the Light of History, Philosophy, and Divine Revelation*, the third edition, Philadelphia, Perkin-pine&Higgins, 1866, p. 28.

¹⁵ Karl Rudo Hagenbach, *A History of Christian Doctrines*, vol. I, p. 217.

¹⁶ Brian E. Daley, *The hope of the Early Church, A Handbook of Patristic Eschatology*, University Press Cambridge, Cambridge, p. 120.

¹⁷ Eusebius of Caesarea, *Ecclesiastical History*, apud, Brian E. Daley, op. cit., p. 54.

¹⁸ Justin Martyr, *Dialogue with Trypho the Jew*, <http://www.earlychristianwritings.com/>.

¹⁹ H. Mattison, op. cit., p. 32.

by the middle of the second Christian century there could still be found Christians that did not believe in the resurrection of the dead (although the words of Justin could also be construed as a simple rhetoric figure of speech); on the other hand, that this doctrine was so important that it actually denoted the spiritual identity of the Christians.

The importance of this matter is stressed by the fact that Justin feels compelled to write an entire treatise on the matter, *On the Resurrection of the Dead*²⁰, in which, by the second chapter he admits that there are those „who maintain the wrong opinion,” saying „that there is no resurrection of the flesh,” but he does not specify whether they are Christian or heathen from outside the church. It is considered that even the heretics of the century believed in some sort of resurrection, though not one of the „flesh”, so it became necessary to make the difference between the „resurrection of the body,” and the „resurrection of the flesh,” the latter being employed by the Orthodox to express the resurrection of the same human body²¹.

Titianus Syrus and Athenagoras also speak in their works of the importance of the resurrection of the body. Iraeneus of Lyon, pupil of Polycarp, says that the doctrine of resurrection was laid down by the apostles and „is believed by the Christians throughout the world”²². The testimony of Iraeneus comes at the end of the first century, and shows that in about one century and a half since the moment of the Areopagus the entire Church was convinced of the reality of the bodily resurrection, although this is one of the most difficult to except thoughts for the human being.

The subsequent treatises on the subject, many as they were, were focused on two aspects: 1. to explain the doctrine to the heathen who were having problems understanding it; 2. to lay down the details of actual form this resurrection will come to pass.

In time, the greatest branches of the Christianity will develop their entire eschatological view on what salvation actually means. While Roman-Catholics advocate the eternal life as perpetual con-

²⁰ Justin Martyr, *On the Resurrection of the Dead*, edited by Rev. Alexander Roberts and James Donaldson, T&T Clark, Edinburgh, 1867, p. 23.

²¹ Humphrey Hody, *The Resurrection of the (Same) Body Asserted*, apud Rev. Hiram Mattison, op. cit. p. 34.

²² *Ibidem*, p. 39.

templation of the essence of God, and the Protestant doctrines speak of „nearby death” of the soul between death and resurrection, and then an awakening of the soul, the Orthodox speak of *theosis* of both soul and body, which used to be the soul’s temple in the earthly life²³. The theologians in the Orthodox East go as far as to define the entire *skopos* of the human being as entering in contact with the divine energies of God and continuously advance, step by step, through an *epektasis* toward the accomplishment of the condition Athanasius of Alexandria describes as „God made Himself man so that we may become gods by grace”²⁴.

The resurrection of the dead in the creeds

In spite of the fact that it did undergo some denial over the first three centuries, especially from heretics and heathens, and it requested some treatises to be written in its defense, by the time of the first major controversy of the Christian world, which resulted in the first official creed that was ratified, and then enforced upon all believers²⁵, the doctrine of the bodily resurrection was already established, and was a part of the doctrine connected to Christ and his work at the end of the world.

The belief in the resurrection of the body soon, by the second Christian century, found its way into the baptismal creeds, such as those recorded in the *Apostolic Tradition*, ascribed to Hippolytus of Rome, or *Testamentum Domini*²⁶, being imposed as a prerequisite to the entering the body of the faithful²⁷. These baptismal formulas of

²³ James R. Payton, Jr., *Light from the Christian East. An Introduction to the Orthodox Tradition*, IVP Academic, Illinois, 2007, p. 65.

²⁴ Dumitru Staniloae, *The Experience of God – Orthodox Dogmatic Theology*, tome 2, „The World Creation and Deification”, edited and translated by Ioan Ionita and Robert Barringer, Holy Cross Orthodox Press, Baltimore, 1994, p. 134.

²⁵ J. Pelikan, *Credo. Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, Yale University Press, New Haven and London, 2003, p. 284.

²⁶ *Ibidem*, p. 385.

²⁷ Baptismal formulas consisted in questions and answers such as: „Do you believe in the resurrection of the dead?”, „I believe.” (Pelikan, op. cit., p. 384) It could be possible that this kind of dialogue might have occurred during private confession of the sins, especially given the Eastern Orthodox custom to still ask this kind of questions on such occasion.

faith were some sort of creeds the candidate for baptism had to acknowledge. One of these formulas is the one upon which, it is believed²⁸, the fathers gathered at Nicaea drew in creating the first ecumenical and binding creed of the church.

The Nicene Creed, issued and adopted at the ecumenical council at Nicaea, in 325, the doctrine of the resurrection is not even mentioned. The Creed concludes with the words „And in the Holy Ghost.”

It is formulated though in the *Nicene-Constantinopolitan Creed* and will henceforth become official doctrine for all who believe in Christ. The formulation of the second ecumenical council is brief and comprehensive: „Προσδοκῶ ἀνάστασιν νεκρῶν” in the Greek text, and „Et expecto resurrectionem mortuorum”, in the Latin translation.

The verb „I expect,” [expressed in other versions „I look to,” „I am looking forward to”]²⁹ reflects a very profound vision of life that was common to all the Christians since the days of the apostle Paul, who uses an apocalyptical expression in the same first letter to the Corinthians: „If anyone does not love the Lord – *Maran Atha*”³⁰. Anyway, a little later, when the *Apostles’ Creed* was composed the apocalyptical vision could not be encountered anymore, nor could it in the creeds of the Protestant Reformation during the late Middle Ages.

In 380, the Roman Emperor Theodosius I issued an edict by which every living soul in the Empire was to confess the Nicene Creed. The alteration of it was punishable, according to this edict, both in the secular realm by the hand of the state, and in the eternal one by the everlasting fire of hell.

One year later, the Emperor extended this obligation to the decisions made by the second ecumenical council, which were taken under his personal rule³¹. Thus, the teaching of the resurrection of the body, or of the dead, *becomes binding state doctrine for all those who had been rejected it until then.*

²⁸ *Ibidem*, 123.

²⁹ In the expression of the ecumenical council, all these verbs were used in the plural; Pelikan, *op. cit.*, p. 150.

³⁰ Though it is mainly interpreted as an apocalyptical sentence, some linguists think it is actually an imprecatory sentence: *Maran Atha*, „O, Lord, come! [to avenge the wrongdoing].”

³¹ J. Pelikan, *op. cit.*, p. 225.

The *Nicene-Constantinopolitan Creed* speaks of the resurrection of the dead, which seems a little evasive, given the debates in the previous centuries, where the resurrection of the body didn't necessarily mean for some of the heretics the resurrection of *the actual earthly bodies*. The lack of concern for this detail could mean that the expression was completely clear by then, and everyone knew what it was referring to.

In *The Apostles' Creed*, considered by many a creation of the Apostles themselves, an assumption that could easily be accepted because of the simplicity of the statements in it, especially the lack of dogmatic terminology that would appear in the creeds of the ecumenical councils, although it was used in the Western Church much later, speaks of the *carnis resurrectionem*.

The Athanasian Creed, which is probably the latest of the most important creeds of the early church, being issues in the late fifth century or in the next, gives account of the resurrection of the bodies, too, by saying: „At whose coming all men will rise again with their bodies.”

Eschatological expectations

As we can see, the creed of the second ecumenical council contains an eschatological expectation related to the doctrine of the resurrection, and especially to the one of the future life to come. The creed uses the word „I expect,” [„I am looking forward”] by that giving a voice to a whole way of seeing this life, and the relation of the Christian people to the world.

It is considered that after the ascension of the Lord people of the first communities were living with the hope of a soon reunion with Him. This can be seen in the New Testament in the above mentioned phrase of Paul from 1 Corinthians 16 or the final words of the canonical Bible, Revelation 22:20: „Yes, I am coming soon. Amen. Come, Lord Jesus.”

It was a desire which grew more and more pressing as the persecutions began. The famous sentence *Maranatha* can be traced in the tenth chapter of the *Didache*, one of the earliest Christian writings³².

³² Michael Frassetto, *The Year 1000: Religious and Social Responses to the Turning of the First Millenium*, Palgrave, Macmillan, 2002, p. 144.

In this case the context is a eucharistic one: the Lord is invited to come to the soul of the purified man that wishes to take the holy Eucharist.

Eschatological hope was fueled throughout the first centuries, but it began to decay as soon as Emperor Constantine became the first Christian Emperor³³. By the time of Augustine it will become more and more remote, and will commute to a spiritual expectation which does not involve the inner tension of anticipating that the second coming will come to pass in the generation of the one who believes.

Conclusions

At the end of this short essay dedicated to the importance of this teaching of the church, there are three important reasons why we can consider that the resurrection of the dead did not become a controversial topic during the ecumenical councils:

1. *The rejection of this doctrine happened outside the church.* Except for the case in Corinth, dealt with by Paul himself in the brightest exposition on the subject, there were no serious rejections of this doctrine in the subsequent epochs of the church, as it became understood that this was the center of the Christian sacrament of redemption. The modern refutations we face today are not theological in nature, but ideological and politically motivated. Besides, nowadays they come along with the denial of God Himself, which makes them rather immaterial.

2. *The matter was thoroughly approached in the New Testament and a complete doctrine was laid down by Paul in the 1 Corinthians 15.* In the centuries to follow, all the debates within the church were related to the enforcement of such doctrine³⁴ in the life of the Church, not by means of the secular power as the great American theologian expresses in his book, but by means of apologetic treatises meant to dissuade recently converted Christians from keeping the old ways

³³ Richard Allen Lands, Andrew Colin Gow, David C. Van Meter, *The Apocalyptic Year 1000: Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, Oxford University Press, 2003, p. 233.

³⁴ J. Pelikan, *op. cit.*, pp. 261-280.

of the pagan philosophy. The details related to the way the resurrection will come to pass catch the interest of the theologians, and the whole emphasis transfers on these aspects of the doctrine.

3. *The resurrection of the dead is strongly demonstrated by the resurrection of Jesus Christ himself.* Any denial within the church, would render the entire Christian belief useless, as the apostle of the Gentiles stressed out so wisely. Besides, the comprehensive treatise of Paul in the New Testament comprises some proves of the bodily resurrection of Christ. Thus, Paul talks about Jesus showing before 500 people at once, which would chase away any possible idea that his resurrection was the result of a common delusional attitude of the apostles, as some skeptics of the actual resurrection have charged over the time. Jesus is showing bodily, as he does when showing before the apostles and asks them to give him food (Jn. 21,1-5), or when he asks Thomas to place his hand to see the place of his wounds.

Reference Works

- Cochrane, James, *The Resurrection of the Dead, Its Design, Manner, and Results*, Edinburgh and London, William Blackwood and Sons, 1899.
- Daley, Brian E., *The hope of the Early Church, A Handbook of Patristic Eschatology*, University Press Cambridge, Cambridge, 2007.
- Frassetto, Michael, *The Year 1000: Religious and Social Responses to the Turning of the First Millenium*, Palgrave, Macmillan, 2002, p. 144.
- Hagenbach, Karl Rudo, *A History of Christian Doctrines*, vol. I, 2007.
- Kinglsey, Calvin, *The Resurrection of the Dead. A Vindication of the Literal Resurrection of the Human Body in opposition to the work of professor Bush*, Lane&Tipsett, New York, 1846.
- Justin Martyr, *Dialogue with Trypho the Jew*, <http://www.earlychristianwritings.com/>.
- Justin Martyr, *On the Resurrection of the Dead*, edited by Rev. Alexader Roberts and James Donaldson, T&T Clark, Edinburgh, 1867, p. 23.
- Lands, Richard Allen, Andrew Colin Gow, David C. Van Meter, *The Apocalyptic Year 1000: Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, Oxford University Press, 2003.
- Mattison, Hiram, *The Resurrection of the Dead Considered in the Light of History, Philosophy, and Divine Revelation*, the third edition, Philadelphia, Perkinpine&Higgins, 1866.
- Moreschini, Claudio, *Storia de la filosofia patristica*, Casa Editrice Morcelliana, Brescia, 2005.

- Payton, Jr., James R., *Light from the Christian East. An Introduction to the Orthodox Tradition*, IVP Academic, Illinois, 2007.
- Pelikan, Jaroslav, *Credo. Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, Yale University Press, New Haven and London, 2003.
- Staniloae, Dumitru, *The Experience of God – Orthodox Dogmatic Theology*, tome 2, The World Creation and Deification, edited and translated by Ioan Ionita and Robert Barringer, Holy Cross Orthodox Press, Baltimore, 1994.

Credința celor trei sute optsprezece Sfinți Părinți de la Niceea și învățătură minunată și mântuitoare despre Sfânta Treime*

Binecuvintează!

Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute; și întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut, adică din ființa Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, deoființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut în cer și pe pământ; Care pentru noi, oamenii, și pentru a noastră mântuire S-a coborât din ceruri și S-a întrupat, a pătimit și S-a îngropat și a înviat a treia zi și S-a înălțat la ceruri și iarăși va să vină să judece viii și morții; și întru Duhul Sfânt, Domnul, de viață Făcătorul. Iar pe cei ce spun că „Era o vreme când nu era”, că Fiul lui Dumnezeu cel nemutabil și neschimbabil este din neființă sau din altă ființă sau Ipostas, pe aceștia îi anatemizează sfânta și soborniceasca Biserică de la această sfântă credință de la Niceea, care a fost expusă de Sfinții Părinți spre luminarea sufletelor și spre a cunoaște care este motivul fiecărui cuvânt al episcopilor care au mărturisit-o, trei sute optsprezece la număr, dar mai degrabă al Sinodului care este a toată lumea. Prin urmare, mai anatemizăm prin credința cea scrisă înainte credința lui Sabelie, care spune că Același este Tatăl și Fiul

* Traducere după textul din *Patrologia Graeca*, vol. 28, col. 1637-1644. Textul este editat de J. P. Migne, în anul 1787, ca un adaos. El menționează că l-a preluat dintr-un volum de codici grecești al unui patrician Nanios din 1784 și că a mai fost editat în anii 1685 de un oarecare Arnolfo, și în 1777 în tomul II al Operei Sfântului Atanasie, ediția Petaviana cu titlul *Syntagma doctrinae*. Textul de bază se găsește în *Codex LXII* scris în sec. XII sau XIII, unde a fost copiat de un scrib care nu înțelegea ce scrie și, de aceea, are multe greșeli.

și Sfântul Duh, pentru că Se amestecă. [El] zice că Fiul și Duhul sunt nedesăvârșiți ca și cum Tatăl Însuși ar fi Fiul, asemenea și Sfântul Duh, ca o Persoană, dar trei nume. Căci acestea sunt străine de credința ortodoxă. Căci știm că Tatăl este Dumnezeu desăvârșit, asemenea și Fiul desăvârșit, așijderea și Duhul Sfânt: o împărăție, o ființă și o dumnezeire. Mai anatemizăm credința lui Fotin, care spune că Fiul este din Maria și aici și El nu este înainte de aceasta, ci în Scripturi se spune în chip de proorocie că El este din Maria după dumnezeire. Știm că acestea sunt străine de credința sobornicească pentru că Fiul subzistă pururea, fiind născut, și era în Tatăl, după cum este scris. Căci nu era cândva când nu era Fiul împreună cu Tatăl, ci a fost Tatăl, Care are pururea pe Fiul. Căci e cu neputință ca Tatăl să fie numit după maturizare, ci există pururea Fiu împreună cu Tatăl, după cum am zis mai înainte: «Întru-nceput era Cuvântul și Dumnezeu era Cuvântul»(Ioan 1, 1), născut împreună cu Tatăl, precum s-a scris mai-nainte. Acestea sunt despre Tatăl și Fiul. Iar despre Sfântul Duh așa credem: Duh dumnezeiesc, Duh Sfânt, Duh desăvârșit, Mângâietor, Care a grăit în Lege și prin prooroci și apostoli, Care S-a pogorât la Iordan. Iar despre înomnirea Fiului așa credem: că a luat om desăvârșit din Sfânta Născătoare de Dumnezeu Maria prin Duhul Sfânt, nu din sămânță de bărbat, dar trup și suflet într-o adevăr și bună-voire. Căci astfel a venit desăvârșit să mântuiască pe om. Și că a pățimit și S-a îngropat și a treia zi a înviat și S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui, îndumnezeind pe omul pe care l-a luat, și vine să judece viii și morții. Iar dacă dumnezeieștile Scripturi vorbesc cumva proorocește, înțelegem despre El ceea ce s-a făcut după trup, ca zidire. Mai anatemizăm pe cei ce nu mărturisesc că este învierea morților și toate ereziile. A fost anatemizată în cele mai înainte scrise și credința arienilor cea fără de Dumnezeu prin faptul că credem și spunem că este Născut și nu făcut. Căci ei spun că Fiul este zidire. Mai spunem, mărturisind spre a împlini toate părțile credinței, că credem într-un botez, într-o Biserică, în învierea morților, în Împărăția cerurilor, în judecata veșnică. Mărturisim că Dumnezeu este Tatăl și Fiul și Sfântul Duh: Tatăl necuprins, de necuprins cu mintea, nemărginit și neînțeles, căci duh este Dumnezeu. Iar cu voia și cu adevărul și cu bunăvoința Lui a fost văzut și a vorbit proorocilor și dreptilor: lui Adam, Noe, Avraam, Isaac, Iacov, Samuel și David, Ilie și Elisei și celorlalți prooroci, El fiind Dumnezeul Noului și Vechiului Legământ.

Iar cele câte le spune Scriptura, ochiul Domnului, urechile Domnului și câte ca acestea le spune Scriptura despre Dumnezeu sunt adevărate. Și așa credem: [sunt] în chip de neajuns și neînțeles și tot omul este după chipul lui Dumnezeu. [El] este viața fiilor Bisericii celei sobornicești și mai ales a episcopilor, clericilor, monahilor și a celorlalți creștini și le poruncesc ca unor fii ai lor, petrecând și învățând mai întâi ei așa. Astfel sunteți mântuiți prin har. Însă harul vrea să fiți de la sine voitori a tot lucrul frumos și bun și râvnitori cu vrednicie ai credinței ortodoxe și să-l înfrumusețați. Învederat este că păziți și acestea: „Iubește pe Domnul nostru Iisus Hristos din toată inima ta și din tot sufletul tău și pe aproapele tău ca pe tine însuți; să nu ucidem, să nu preacurvim, să nu pângărim copiii, să nu facem farmece, să nu furăm, să nu dăm mărturie mincinoasă, să nu fim cu două fețe, să ne abținem de la sugrumat, de la sânge și de la lăcomie”. Vezi, omule, nu cumva să te rătăcească cineva de la această credință, deoarece te învață afară de Dumnezeu! Acestea sunt păcatele arătate în afară. Iar poruncile se arată a fi foarte mici, despre care să slobozim cuvânt și despre ele: monahii să fie depărtați mai presus de toate de femei; nici să nu meargă să vorbească cu ele, nici să le vadă, nici să fie cinstiți ca să nu le dorească. Se produce pagubă sufletească. Dacă inima ta preacurvește, păcătuiești mult. Se păzesc iarăși să nu fie cu două înțelesuri, nici ezitant, nici mincinos, nici bârfitor, nici plimbăreț fără rost, nici rătăcitor, nici nerușinat, nici mănios, nici dedat la vin, nici iubitor de argint, nici mândru, nici cu voie proprie, nici să scoată cuvânt putred, nici jurământ absolut deloc, ci da să fie da și nu – nu și, de va fi undeva nevoie să spună ceva într-o convorbire, să cunoască [ce spune]. Adevăr spun, nu mint. Iar numele cel cinstit al lui Dumnezeu să nu-l folosească la jurăminte, nici vreun jurământ, după cum a zis Sfânta Evanghelie, căci toate aceste abateri nu se cuvin, nici nu se potrivesc monahilor, ci este și scos din Biserică cel ce nu se păzește în acestea. Dar încă să nu se dezgolească de tot înaintea cuiva decât pentru neputința trupului, la baie, sau pentru vreo pătimire sau la fundul apei. Nici să nu ocărăști pe frate cu cuvântul „raca” sau „nebun”, să nu iei parte la sărbătorile păgâne, să nu păzești sâmbetele ca iudeii, să nu faci magie, să nu folosești farmece, nici să te alături la acestea în boală sau pătimire sau de formă! Să nu te duci la descântător, nici să-ți pui filacterii, nici să te curățești de sineți, nici de altceva, ci păzește-ți totdeauna trupul de toată nerușinarea și neobrăzarea! Să nu ai femei înăuntru

precum învață unii; degrab se va afla în tine ură și amărăciuni ale fierii. Să nu ai dușmănie în suflet împotriva cuiva și va deveni rugăciunea ta neprimită!

Să nu te rogi împreună cu ereticii sau cu păgânii și va deveni rugăciunea ta neprimită! Să nu calci postul Domnului, adică miercurea și vinerea, decât dacă te îngreunezi de boală, afară de săptămâna Sfințelor Paști și a Cincizecimii și de cele doisprezece praznice împărătești. Celelalte zile păzește-le cu strășnicie! Să nu dezlegi postul fără nevoie! Chiar și frate dacă va veni la tine, împărtășește-i dragostea pentru osteneala căii, dar tu să nu guști până la ceasul al nouălea! Spun de postul cel rânduit, adică înainte de toate sfânta și slăvita patruzecime și miercurea și vinerea în cealaltă vreme. Iar în celelalte zile, mai bine zis luni, marți și joi, de vei putea să postești din propria convingere, mare va fi plata ta. Căci în aceste zile este altfel față de un prieten la o oră nepotrivită; nu este osândă pentru dragoste. Iar postul cel rânduit de Sfinții Apostoli este deosebit; cel ce nu-l ascultă pierde cu cei lacomi de mâncare, Dumnezeuul cărora este pântecul și slava lumii și plăcerea oamenilor. Sâmbăta să nu postești toată ziua, căci nu se cuvine să postești toată ziua sâmbetei până la asfințitul soarelui, dar este îngăduit până la ceasul al șaselea sau al șaptelea. Ceea ce depășește este erezie iudaică. Doar o singură dată; să nu apună soarele sâmbăta decât numai în Sâmbăta Mare, în noaptea Paștelui. Iar postul de miercuri și vineri și al sfintei patruzecimi este rânduit până la ceasul al nouălea; iar de vei face ceva mai mult din voia ta, vei avea plată. Dar, postind și dormind, vezi să nu te îngâmfi cu semeție și mândrie! Căci îngâmfarea este cursă a diavolului prin care a căzut din cer și la fel îi doboară pe oameni prin ea, prinzându-i în cursă. Nimeni să nu te amăgească să postești duminica sau de praznic împărătesc în vreun fel! Nici să nu pleci genunchii! Căci nu este regula Bisericii, după cum am zis mai înainte. Și vezi să nu te amăgească unii marcioniți sau alți eretici să postești sâmbăta sau duminica! Numai nu fi neglijent față de slujbe, cântări și citiri și față de Sfintele Taine! Căci prin aceste jertfe se face ceva bine-plăcut lui Dumnezeu. Înfățișează-te vrednic de împărtășirea cea curată cu Cinstitul Trup și Sânge ale Domnului nostru Iisus Hristos ca să nu mănânci și bei spre judecată! Să nu ignori a spăla picioarele monahilor care vin la tine! Va fi cerută această poruncă de la cei ce s-au mândrit asupra ei, chiar de-ar fi episcopi; căci Domnul acestora a spălat primul picioarele ucenicilor, poruncindu-le să

facă așa. Nu fi iubitor de argint sau de câștig rușinos! Nu voi să agonești multă avere, nici argint sau aur mult sau numai de dragul proviziilor de mâncare și de haine. Prisosul dă-l sărmanilor! Căci e mai bine a sluji în sărăcie și smerenie lui Dumnezeu decât în bogăție și nesimțire. Căci prietenii și robii lui Mamona nu pot să placă lui Dumnezeu.

Deci, într-un cuvânt, nu te ocupa cu lucrurile materiale! Sunt unii care au ogoare multe pe care nu le seamănă și locuiesc pe ele cu ocupație fără să le dețină, silindu-se să scoată profit. Și stau și cei singuratici pe lângă cei ce se ostenesc. Numai să nu-ți tragi câștig! Iubește pe tot omul și fii în pace cu toți în afară deeretici! Căci ereticul este lup al turmei lui Hristos și înainte-mergător al Antihristului. Iar de ai averi și mâncăruri, dă și celui ce nu are! Iar de nu ai, nu ți se va cere socoteală. Dacă vrea cineva să se împrumute de la tine și ai, dă-i lui! Și cu îndelungă-răbdare ia de la el suma și numai atât și vei fi drept! Și nu vicleni înaintea Domnului! Căci, dacă ai roade sau altceva și cineva care este lipsit caută să se împrumute de la tine la nevoie și, pentru că nu iei dobândă, vinzi mai scump ca să câștigi diferența, adică să dublezi, te ceartă Scriptura, care spune: «Dumnezeu îi prinde pe cei înțelepți în uneltirea lor» (1 Corinteni 3, 19). Ia seama și vezi că, atunci când împrumuți la nevoie pe aproapele și nu iei [dobândă], în loc de o dobândă ai avea trei și patru lucruri inițiale, însă de la Dumnezeu iei înzecit. Fii smerit și liniștit, tremurând totdeauna pentru cuvintele lui Dumnezeu! Nu fi gata de bătaie, nici nu lovi pe vreun om de multe ori decât pe copilul tău cu vorbele spre educație și povață în Domnul; și aceasta cu pază! Numai pentru frică, cu măsură, puțin și ușor. Ia seama să nu să se facă cumva ucidere prin tine că-ți vei pierde sufletul tău într-un ceas! Și bunătățile ce ți se părea că le ai din tinerețe să devină neprimite la Dumnezeu ca darurile lui Cain. Căci multe sunt prilejurile de moarte. Nu batjocori pe vreun om, nici nu te scârbi de vreun sărac, ferindu-ți haina din cauza aspectului [său] sărăcăcios! Nu folosi haine fine, nici nu-ți atrage prin haină cele ce și le arogă cel drept la arătare, nici nu veni înaintea oamenilor în haine murdare și făcute din păr și să te arăți că placi oamenilor! Dacă vei avea sac ca să-ți plângi păcatele, ia seama să nu te arăți oamenilor, ci pe sub haina ta, pe trupul tău să fie, spre domolirea patimilor nestăpânite! Nu dori să ai slavă și laudă de la oameni! Nu-ți lăsa părul lung, căci Apostolul a exclus această înfățișare! Nu-ți rade barba, nici nu apela la frizeri când te

tunzi! Dacă poți posti chiar o săptămână, nu arăta nimănui! Și va fi mare plata ta. Să te abții de la carne! Nu ca și cum te-ai scârbi de zidirea lui Dumnezeu, ci despărțind trupul de la multa mâncare și făcându-l nevrednic de mâncăruri bune și dobândind cele cerești în locul celor pământești. Căci tot cel ce se mulțumește cu simplitatea mâncărilor ajută trupul și este bine ca toți să se înfrâneze din cauza îngrășării. Vin să nu iei deloc decât numai să guști cu mulțumire și binecuvintează pe Dumnezeu, Care te-a zidit! Folosește puțin vin chiar dacă și tu vei avea să cazi în boală din pricina multei înfrânări, ca cinstitul Timotei! Căci puțin este leac pentru boală, iar cel ce folosește mult este cuprins de amândouă bolile. Până la două sau trei pahare și nu mai mult. Dacă poți călători desculț, vei proceda cu noblețe. Iar dacă este nevoie de încălțăminte, simple să fie încălțările tale și nu dori încălțări împodobite pentru a nu te acoperi cu forme lumești. Mulțumește-te cu măsură cu cele ce ai! Dacă-ți prisosește carnea și vinul, dă-le săracilor, orfanilor, neputincioșilor, străinilor, bolnavilor și celor din temniță; și va fi multă plata ta. Dacă vei fi printre străini, nu dori să te lauzi, ci fii la fel cu frații tăi, folosindu-te de legume și de celelalte mâncăruri! Iar de este nevoie, trebuie a ne împărtăși și de pește. Iarăși spun: dacă vei boli și vei lua, nu este păcat; iar de vei slăbi tare în boală și mănânci cu poftă puțin, nu este osândă pentru neputința trupului tău. Ești în slăbiciune; nu socoti că este păcat aceasta. Dar întristează-te că te oprești din viețuirea ta și te desfaci de gândul cel tare. Ba și dacă vei fi nevoit să te folosești de baie din pricina bolii o dată și de două ori, nu este vinovăție. Dar, când ești sănătos, nu ai nevoie să te speli; chiar de ești preot. Ci mai degrabă dorește pat de scânduri când ești sănătos cu trupul și să te silești în toate! Să cunoști înainte de toate un meșteșug! Ori muncește la câmp ca să nu mănânci degeaba pâinea! Dar mai degrabă muncește la lucrul mâinilor tale ca să ai să dai săracilor și străinilor, orfanilor și văduvelor! Și, dacă locuiești între frați și ai pământ din familie, să aduni cu dreptate roadele și nu din nedreptate și lăcomie! Mai întâi adu prinos pârga ta preoților în biserică! Apoi odihnește pe văduve și pe orfani și pe alți nevolnici din ostenele tale cele drepte, nu din camătă și lăcomie!

Dacă șaezi singur, nu batjocori nevoița liniștirii! Dacă te liniștești în mănăstire și agonisești țarină și faci afaceri și te liniștești, dar îți bați joc și ești bătaie de joc. Când șaezi în mănăstire, nu dori să fii fără lucru și să te hrănești de pe urma altora ca să ai hrana de

zi cu zi! Chiar de ai pe alți tineri împrejurul tău, învață-i mai întâi cugetarea smerită și nu dori ca ei să fie învățători! Dacă vezi că se mântuiesc suflete prin tine, sânguiește-te să desăvârșești cei cinci talanți pe care i-ai luat ca să dai înapoi îndoit! Poartă de grijă cu atenție de sufletele de lângă tine! Și să interzici tinerilor totdeauna să fie de unul singur în una din acestea: la vorbă, la întâlnirea de la masă și de la adunarea pentru psalmodiere. În timp ce dorm, să aibă fiecare sac pe dedesubt ca să fie gata la rugăciunea de noapte! Sânguiește-te să privegheze în psalmi și cântări și rugăciuni cu măsură! Ziua să se roage cu măsură și noaptea de asemenea. Să nu zăbovească în rugăciunea citită și bolboroseală! Să psalmodieze cu măsură ca să nu li se înrăiască sufletele. Să dorești să conduci pe supuși în tăcere! Să nu intri deloc în cârciumă, ci, de vei avea vreo nevoie când ești străin și ai nevoie de mâncare, cumpără trimițând [pe altcineva]! Mănâncă și bea în adunare în loc retras! Iar de nu este adunare în acel loc, fie adunare a ortodocșilor, și vei avea trebuință să intri în vreun han, nu dori să rămâi unde sunt femeii, nici în cârciumă, nici cu cei ce se duc la teatru sau cu cei ce se duc la vânătoare! Dacă-ți stă în putere, nici nu te ruga cu ei! Iar dacă intervine vreo nevoie, întâlnește-te cu ei! Cei ce se întâlnesc sunt remarcați de cei mai mari; dar tu, păzindu-te de aceștia, nevoiește-te!

Aceste porunci se potrivesc monahilor și preoților și tuturor celor văduvi care se înfrânează și creștinilor adevărați care petrec în nuntă cinstită. Iar de este cineva preot, este dator să păzească preoția împreună cu ceilalți clerici cu celelalte porunci, căci unul ca acesta vrea să fie sobru, sânguitor în rugăciuni, să sufere răul, să fie bun, iubitor de orfani, de săraci, de străini, iubitor de bine, calm, ferm în credință, în cuvânt și cunoaștere, să se abțină de la toată fapta rea, să se abțină de la femei, pilduitor în a se sângui la biserică, la adunarea de rugăciune; potrivit Apostolului spun să nu fie neglijent cu turma, să nu se scârbească de cineva, să nu fie bătăuș, dedat la vin, iubitor de argint, să nu caute la față ca să mustre greșelile mici și mari, proprii și străine; să nu îngăduie să se îmbolnăvească oile turmei, ci mai degrabă să le curățească, întâi prin pocăință, apoi iarăși să le adune în țarc, adică în Biserică: să rânduiască văduvelor și tuturor mirenilor catehumeni, mireni și monahi, și tuturor celor ce petrec în nuntă cinstită să se pocăiască. Și aceasta nu ca o lege diferită și fiecare cuvânt să fie diferențiat, ci este unul; dar făcând diferență între toți creștinii. Femeilor să le poruncească să nu vorbească deloc, nici un

cuvânt în șoaptă, nici să cânte cu monahii, nici să asculte laolaltă, ci numai să tacă și să se roage lui Dumnezeu cu încordare și viață cinstită; să nu aibă ele veșminte strălucitoare, nici îmbrăcăminte cu țesături de aur sau podoabe cu mărgăritare, nici să-și arate deplin fețele în piață sau în biserică.

Acestea sunt învățăturile mântuitoare ale celor trei sute optsprezece Sfinți Părinți purtători de Dumnezeu, care călăuzesc spre viața veșnică pe cei ce cred în Sfânta și cea deoființă Treime, Căreia se cuvine toată slava, cinstea și închinăciunea în veci. Amin.

Simbolul de credință al Sfântului Atanasie (cel Mare), Arhiepiscopul Alexandriei*

Cel ce vrea să se mântuiască îi trebuie ca înainte de toate să țină credința sobornicească, pe care de nu o va păzi cineva neciuntită și fără prihană, fără de îndoială, va pieri în veac. Iar credința sobornicească aceasta este, ca să cinstim Un Dumnezeu în Treime, și Treimea în Unime, nu amestecând Ipostasurile, nici împărțind ființa, căci unul este Ipostasul Tatălui, altul al Fiului și altul al Sfântului Duh. Ci Dumnezeirea este una, a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, slava este egală și mărirea împreună-veșnică. Cum este Tatăl, așa este și Fiul, așa este și Duhul Sfânt. Nezidit este Tatăl, nezidit Fiul, nezidit este și Sfântul Duh; necuprins este Tatăl, necuprins Fiul, necuprins și Duhul Sfânt; veșnic este Tatăl, veșnic Fiul, veșnic este și Sfântul Duh. Numai că nu sunt Trei veșnici, ci Unul veșnic; precum nici Trei nezidiți, nici Trei necuprinși, ci Unul nezidit și Unul necuprins. La fel, Atotțiitor este Tatăl, Atotțiitor Fiul, Atotțiitor și Duhul Sfânt, numai că nu Trei Atotțiitori, ci Unul Atotțiitor. Așa Dumnezeu este Tatăl, Dumnezeu Fiul, Dumnezeu și Duhul Sfânt, numai că nu sunt Trei Dumnezei, ci un Dumnezeu. Așijderea Domn este Tatăl, Domn Fiul, Domn este și Duhul Sfânt, numai că nu sunt Trei Domni, ci Un Domn pentru că, precum suntem siliți de adevărul creștinesc să mărturisim că Fiecare Ipostas în parte este Dumnezeu și Domn, tot așa

* Traducere după textul din *Patrologia Graeca*, J.P. Migne (ed.), vol. 28, col. 1581-1592.

suntem împiedicați de credința cea sobornicească să spunem că sunt Trei Dumnezei și Trei Domni. Tatăl nu e făcut de nimeni, nici creat, nici născut; Fiul nu este făcut, nici creat, ci e născut numai de către Tatăl; Duhul Sfânt nu este făcut, nici creat, nici născut de Tatăl, ci e purces. Deci este Un Tată, nu Trei Tați, Un Fiu, nu Trei Fii, Un Duh Sfânt, nu Trei Duhuri Sfinte. Și în Această Treime nimeni nu este întâi sau mai apoi, nimeni nu e mai mare sau mai mic, ci toate trei Ipostasurile sunt împreună-veșnice și egale așa încât întru toate, după cum s-a spus, și Treimea este cinstită în Unime, și Unimea în Treime.

Deci cel ce vrea să se mântuiască așa să cugete despre Sfânta Treime. Numai că mai este de trebuință pentru veșnica mântuire să creadă drept și în înomenirea Domnului nostru Iisus Hristos. Deci credința dreaptă este ca să credem și să mărturisim că Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este și Dumnezeu, și om. Este Dumnezeu din ființa Tatălui, născut mai înainte de veci; și este om din ființa Maicii, născut în timp. Este Dumnezeu desăvârșit și Om desăvârșit, Care subzistă din suflet cuvântător și trup omenesc, egal cu Tatăl după dumnezeire, mai mic decât Tatăl după omenitate, Care, deși este Dumnezeu și om, totuși nu sunt doi, ci este Un Hristos, iar Unul nu prin schimbarea Dumnezeirii în trup, ci prin luarea omenității în dumnezeire. Este Unul cu adevărat nu prin amestecarea firilor, ci prin unitatea Ipostasurilor. Căci, precum omul este suflet cuvântător și trup, tot așa Hristos este Unul, Dumnezeu și om, Care a pățimit pentru mântuirea noastră și S-a coborât la iad și S-a sculat a treia zi din morți și S-a suit la ceruri și șade de-a dreapta lui Dumnezeu și Tatăl Atotțiitorul, de unde va veni să judece viii și morții, la a Cărui venire toți oamenii vor învia; împreună cu trupurile lor, dând seamă de faptele lor; și cei ce au făcut cele bune vor merge la viață veșnică, iar cei ce au făcut cele rele în focul cel veșnic.

Aceasta este credința sobornicească, pe care de nu o va crede cineva cu credință și tare, nu va putea să se mântuiască.

Expunere a credinței niceene*

Sfântul Vasile cel Mare

Urmând credinței dinainte orânduite, anatematizăm credința lui Sabelie, care spune: Același este Tatăl și Fiul și Sfântul Duh; căci sunt amestecați ca și cum Tatăl Însuși este Fiul și cum că Fiul Însuși este Tatăl, de asemenea și Sfântul Duh, încât este o Față (Persoană), dar trei nume; căci acestea ajung străine de credință; căci pe Tatăl Îl știm Tată, pe Fiul Fiu, pe Duhul Sfânt Duh Sfânt, o împărăție, o ființă, o Dumnezeuire.

Încă anatematizăm credința lui Fotin, care spune: Din Maria și aici este Fiul și nu este El înainte de aceasta, ci se spune în Scripturi în chip dinainte hotărât, iar El este din Maria numai după dumnezeire. Iar acestea le știm străine de credință, căci Fiul subzistă pururea împreună cu Tatăl, fiind născut, și era împreună cu Tatăl, după cum este scris. Căci nu era vreodată când nu era Fiu, ci pururea Tată Care are Fiu; căci cu neputință este să se spună Tată fără Fiu, Care să fie vreodată mai apoi Tată, cu schimbare, ci pururea Tată, pururea Fiu, precum mai-nainte am zis. Nu împreună-frate, ci era născut împreună cu Tatăl, precum s-a scris înainte. Și acestea despre Tatăl și despre Fiul.

Iar despre Sfântul Duh așa credem: Duh dumnezeiesc, Duh Sfânt, Duh desăvârșit, Mângâietor, nezidit, Care a grăit în Lege și în prooroci și în apostoli și S-a pogorât la Iordan.

Iar despre întruparea din Fecioară a Fiului așa credem: că a luat om desăvârșit din Născătoarea de Dumnezeu Maria prin Duhul Sfânt, trup și suflet, cu adevărat și nu cu părere; căci așa a venit să desăvârșească pe omul pe care l-a luat; și că a pătimit și că S-a îngropat și că a înviat a treia zi și că S-a înălțat la cer și a șezut de-a dreapta Tatălui, îndumnezeind pe omul pe care l-a luat, Care vine să judece viii și morții, după descoperirea de dinainte a celor de la Dumnezeu.

* Traducere după textul din *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3rd edn, G. L. Morgenstern, Breslau, 1897, pp. 308-310.

Iar unde dumnezeieștile Scripturi vorbesc în chip dinainte hotărâtor despre El ca zidire, înțelegem plămădirea cea după trup.

Încă anatematizăm pe cei ce nu mărturisesc învierea trupului și toate ereziile cu această credință.

A fost anatematizată în cele scrise înainte și credința fără de Dumnezeu a arienilor prin ceea ce credem noi și spunem: născut, nu făcut. Căci ei spun că zidire este Fiul lui Dumnezeu. Iar înainte de a împlini toate părțile credinței, mărturisim și spunem: Credem întru una Biserică, într-un botez, în învierea morților, în Împărăția cerurilor, în judecata veșnică.

Trad. din limba greacă veche de
Ierom. Lavrentie (Lucian) Carp

Fericitul Augustin – *Despre credința în cele nevăzute**

I.1. Chiar și printre cele omenești sunt multe pe care le crezi fără a le vedea

Sunt unii care socotesc că religia creștină trebuie mai degrabă luată în răs decât acceptată, întrucât, în loc să le fie înfățișate oamenilor lucruri dintre cele ce pot fi văzute, li se pretinde în schimb să aibă credința unora pe care nu le văd. Spre a-i combate pe aceștia, cărora li se pare că e mai înțelept a nu voi să creadă în cele pe care nu le pot vedea, chiar dacă nu ne stă-n putere să înfățișăm privirii omenești realitățile divine în care credem, totuși, le dovedim minții lor, că trebuie să dea crezare și unor lucruri care nu se văd.

Mai întâi, celor pe care nechibzuința i-a făcut să se încreadă atât de mult în ochii cei trupești, încât consideră că nu poate fi crezut ceea ce nu au privit cu ajutorul lor, li se cuvine amintit în câte lucruri cred și, mai mult, câte lucruri și cunosc, fără a le putea vedea cu ochii aceștia. Nenumărate sunt lucrurile cele nevăzute care își au locaș în chiar lăuntru sufletului nostru, a cărui natură este și ea nevăzută. Ca să las la o parte altele, însăși puterea de a crede, prin care noi ne mărturisim credincioși sau puterea de a judeca, prin care știm că avem sau nu credința unui lucru, există în sufletul nostru, deși sunt întru totul străine privirii ochilor acestora. Și, mai apoi, ce poate fi mai limpede, mai luminos ori mai sigur decât icoana lăuntrică a sufletului nostru? Atunci, cum am putea să nu credem în ceea ce nu vedem cu ochii trupului, când înțelegem prea bine că ne socotim fie credincioși, fie lipsiți de credință în privința unor lucruri până la care ochii noștri nu au cum să ajungă?

* Traducere după J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, vol. XL, coll. 171-180. Pentru citatele biblice am folosit ediția sinodală a Sfintei Scripturi, publicată în anul 1988 și reeditată în 2005, adaptând pe alocuri versiunea românească în funcție de textul latin.

I.2. Bunăvoința pe care ți-o arată un prieten nu este ceva văzut, dar te încrezi în ea

Însă, pretind aceștia, cu privire la acele lucruri care sălășluiesc în suflet, întrucât le putem percepe prin însuși sufletul nostru, nu mai avem trebuință de ochii trupești spre a ști de ele; în schimb, cele pe care ni le propovăduiți voi, cerându-ne să credem în ele, nici nu le arătați a fi undeva afară, spre a le cunoaște cu ajutorul ochilor trupului, și nici în lăuntrul sufletului nostru nu sunt, așa încât să le putem vedea cu mintea.

Ei afirmă acestea de parcă s-ar porunci cuiva să creadă numai-decât, atunci când ar putea să vadă în fața ochilor obiectul credinței sale. Negreșit, trebuie să credem și în unele dintre cele ce sunt trecătoare, pe care nu le putem vedea, tocmai spre a ne învrednici să vedem pe cele ce sunt veșnice, a căror credință o avem. Dar, oricine a-i fi tu, cel care nu vrei să crezi decât în ceea ce vezi, iată, trupurile cele ce sunt de față le privești cu ochii cei trupești, voințele și gândurile tale de acum, întrucât sunt în sufletul tău le vezi chiar cu ajutorul lui; dar, spune-mi, rogu-te, bunăvoința pe care prietenul tău ți-o arată, cu ce ochi o poți vedea? Căci nicio dispoziție a sufletului nu poate fi văzută cu ochii cei trupești. Sau vezi cumva cu sufletul tău și ceea ce este în sufletul altuia? Și dacă nu vezi, cum răspunzi atunci bunăvoinței care vine din partea acestuia, dacă tu nu crezi în ceea ce nu poți vedea? Sau poate vei spune că vezi sentimentele celui alt prin faptele lui? Atunci, îi vei vedea faptele și-i vei auzi vorbele, dar în privința dispoziției sale sufletești va trebui să crezi ceea ce nu poate fi văzut ori auzit. Căci această dispoziție a sufletului nu este o culoare sau o formă care să sară în ochi, sau vreun sunet ori o melodie care să pătrundă în urechi, și, fără-ndoială, nici nu este o stare de-a ta, care să fie simțită prin mișcarea inimii tale. Astfel, nu îți rămâne decât să crezi în ceea ce nu e nici văzut, nici auzit, nici întrevăzut în lăuntrul tău, ca nu cumva viața să-ți rămână pustie, lipsită fiind de prieteni, sau ca nu cumva iubirea ce-ți este arătată să nu rămână fără răspuns din partea ta.

Ce s-a ales, așadar, din ceea ce pretindeai, cum că nu trebuie să crezi decât ceea ce, în afara noastră fiind, poate fi văzut cu ajutorul trupului sau ceea ce, fiind în noi, putem vedea cu inima? Iată că, dincolo de inima ta, crezi și în una care nu este a ta și acolo unde nu îți mai îndrepti privirea cea trupească și nici cea a minții, îi faci loc

credinței. Chipul prietenului îl percepi cu ajutorul trupului tău, credința ta o percepi cu sufletu-ți. Dar buna-credință a unui prieten nu o poți prețui dacă nu ai avea în lăuntru tău aceeași bună-credință prin care să te încrezi în ceea ce, în el fiind, ție îți este nevăzut. Deși omul poate să și înșele, prefăcându-se binevoitor și ascunzându-și răutatea: [în cazul acesta], dacă nu are în gând să îți facă vreun rău, totuși se preface, așteptând să capete de pe urma ta vreun oarecare câștig, pentru că îi lipsește dragostea.

I.3. Și prietenia celui pe care l-am pus la încercare se sprijină tot pe încredere

Tu însă afirmi că te încrezi într-un prieten, a cărui inimă nu o poți vedea, întrucât l-ai aflat a fi de nădejde în încercările la care l-ai supus și ai cunoscut care îi sunt sentimentele față de tine în mijlocul pericolelor în care nu te-a părăsit. Dar oare ți se pare că ar trebui să ne dorim nenorocirea proprie spre a pune astfel la încercare dragostea pe care prietenii o au față de noi? Atunci, nimeni nu va fi bucuros că are prieteni foarte de nădejde dacă nu va fi fost mai întâi nefericit în grele încercări, și, firește, nu se va bucura de dragostea neîndoielnică a altuia dacă nu a fost mai întâi chinuit de durerea și spaima sa. Și cum poate fi de dorit și nu mai curând de temut acea fericire de a avea prieteni de nădejde, de care nu poți fi încredințat decât numai printr-o nefericire? Totuși, este adevărat și faptul că poți avea un prieten chiar și în împrejurările fericite, însă îl poți afla a fi mai de nădejde atunci când ai de înfruntat unele încercări.

II.3. Te încrezi într-un prieten chiar mai înainte de a-l pune la încercare

Dar, în tot cazul, spre a-ți pune prietenul la încercare, nu te-ai expune primejdiilor dacă nu te-ai încrede deja în el. Astfel, atunci când te lași pradă pericolelor spre a-l încerca, te încrezi în el mai înainte de aceasta. Căci, fără îndoială, dacă [se spune că] nu trebuie să credem în lucruri pe care nu le vedem, de vreme ce ne punem nădejdea în inimile încă nepuse la încercare ale prietenilor noștri – pe care le vom afla de încredere cu prețul necazurilor noastre – chiar și atunci, noi mai mult credem decât vedem devotamentul acestora. Acest lucru se datorează faptului că, în lăuntru nostru, credința este atât de puternică încât socotim că vedem cu ochii ei acel

ceva în care credem. Și tocmai de aceea trebuie să credem, pentru că nu ne stă-n putere a vedea.

II.4. Dacă ar dispărea credința toate rânduilele omenești s-ar clătina

Dacă ar dispărea această credință din rândul celor omenești, cine nu își dă seama câtă tulburare și câtă dezordine s-ar ivi deîndată? Căci cine ar mai răspunde în aceeași măsură dragostei celuilalt, dacă aceasta nu poate fi văzută și dacă nu trebuie să cred în ceea ce nu pot vedea? În felul acesta va dispărea cu totul prietenia, întrucât ea nu dăinuie decât printr-o prețuire reciprocă. Căci ce prietenie s-ar putea dobândi de la un altul, dacă nu se crede că i-a fost arătată această prietenie? Mai apoi, pierind prietenia, nu vor rămâne neatinse în suflet nici legăturile de căsătorie, nici cele care îi leagă pe cei de același sânge ori pe rude, pentru că, în chip necesar, și între acestea există o înțelegere comună care are ca temei tot prietenia. Așadar, soții nu își vor mai arăta aceeași iubire unul altuia, când niciunul nu s-ar crede iubit de celălalt, de vreme ce nu pot vedea această dragoste. Nici fii nu își vor dori, deoarece nu cred că vor fi cinstiți de aceștia. Dacă s-ar naște și ar crește, ei și-ar iubi încă și mai puțin părinții a căror dragoste, întrucât este nevăzută, nu ar cunoaște-o. Toate acestea s-ar întâmpla dacă s-ar socoti că a crede în cele nevăzute ține nu de o nădejde vrednică de laudă, ci de o nesocotință demnă de condamnat.

Ce să mai spun despre legăturile cele dintre frați, dintre surori, dintre gineri și soacre și despre oricâte alte legături de sânge și de rudenie, dacă dragostea este îndoielnică și bunăvoința privită cu suspiciune, atât cea a părinților față de copii, cât și a copiilor față de părinți și atât timp cât fapta cea bună nu primește un răspuns? Căci se socotește că nici nu ești în vreun fel dator [șă iubești] atunci când se consideră că nu există cu adevărat ceea ce în altul nu poți vedea. Apoi, dacă nu se arată a fi de folos, ci păguboasă toată această chibzuință a noastră prin care nu credem că suntem iubiți deoarece nu vedem dragostea celor care ne iubesc și nu răspundem la fel acestora, față de care nu socotim că ar trebui să arătăm o dragoste egală, ce ar putea urma de aici? Atât de mult s-ar tulbura cele omenești – necrezând în ceea ce nu vedem – încât totul s-ar nărui din temelie,

dacă nu ne-am încrede în niciunul din sentimentele cele omenești, pe care, oricum, nu suntem în stare a le vedea.

Nu mai vorbesc de cât de mult acești oameni, care ne condamnă pentru credința noastră în cele ce nu se văd, cred, la rândul lor, în zvonuri și în istorisiri și în locuri unde nu au fost ei înșiși, nemai-zicând de această dată: „Nu credem așa ceva, pentru faptul că nu am văzut.” Dacă ar spune acest lucru, atunci ar fi nevoiți să recunoască și faptul că nu știu nimic sigur despre identitatea părinților lor, întrucât și în cazul acesta au crezut prin cele ce le-au spus ceilalți, fără ca aceștia să fie în măsură să le dea și o dovadă a acestui lucru, întrucât el se petrecuse deja. Și, nepăstrând nicio amintire din timpul când s-au născut, totuși, se încred pe deplin, fără umbră de îndoială, în ceea ce alții le-au vorbit despre faptul acesta. Dacă nu ar fi așa, atunci, în mod necesar, s-ar ajunge la o păgână lipsă de respect față de părinți, atât timp cât te-ai feri de curajul de a crede în lucruri pe care nu le poți vedea.

III.4. Semne care întăresc credința

Așadar, necrezând în cele pe care nu le putem vedea, pierind înțelegerea dintre noi, însăși societatea umană se va năruî. Cu cât mai mult atunci, trebuie să avem credința în cele divine, chiar dacă nu le putem vedea? Căci, dacă nu am avea o astfel de credință, nu ar fi pusă în primejdie doar prietenia unui om oarecare, ci însăși religia cea mai înaltă, fapt care ar aduce cu sine cea mai cumplită nefericire.

III.5. Însă tu vei spune: „Bunăvoința pe care prietenul o are față de mine, chiar dacă nu o pot vedea, totuși, o pot ghici prin felurite semne. Voi însă, care vreți să credem în cele nevăzute, nu ne puteți arăta nicio dovadă a acestora”. Dintru început, nu este lipsit de importanță faptul că și tu recunoști că trebuie să credem anumite lucruri pe baza clarității unor semne, chiar dacă lucrurile însele nu pot fi văzute. Căci în felul acesta apare deja limpede că și printre cele ce nu se văd se găsesc unele pe care le putem totuși crede. Și astfel nu mai stă în picioare și este dovedit cu totul neadevărat, ceea ce se spune, anume că nu trebuie să credem în ceea ce nu vedem.

Mult se înșeală însă cei care socot că noi credem în Hristos fără a avea măcar o dovadă despre El. Căci care semne sunt mai grăitoare decât acele lucruri pe care le vedem că au fost prevestite și

împlinite întocmai? Drept aceea, voi, care socotiți că nu există nici o dovadă pentru care trebuie să credeți despre Hristos acele lucruri pe care nu le-ați văzut, luați aminte la cele ce vedeți. Biserica însăși, cu grai de mamă iubitoare se adresează vouă: Eu, de care voi vă minunați văzându-mă cum aduc rod și sporesc în toată lumea¹, odinioară nu eram așa precum mă vedeți acum. Dar s-a zis: „prin neamul tău se vor binecuvânta toate popoarele”². Când Dumnezeu l-a binecuvântat pe Avraam, pe mine mă vestea. Căci mă răspândesc la toate neamurile prin binecuvântarea lui Hristos. Faptul că Hristos este din neamul lui Avraam³ este dovedit prin succesiunea generațiilor. Ca să le înșir pe scurt, Avraam a născut pe Isaac, Isaac a născut pe Iacov, Iacov a născut doisprezece fii, din care s-a născut poporul lui Israel. Chiar Iacov însuși a fost numit Israel. Între acești doisprezece fii s-a născut și Iuda, de la care vine și numele iudeilor, din care s-a născut Fecioara Maria, care a născut pe Hristos⁴. Și iată, înțelegeți și vă minunați că în Hristos, adică în neamul lui Avraam binecuvântate sunt toate popoarele.

Și încă și acum vă e teamă să credeți în El, de Care mai degrabă ar trebui să vă temeți întrucât n-ați crezut! Sau vă îndoiiți ori refuzați să credeți în nașterea Lui din fecioară, când s-ar cuveni mai curând să credeți că așa a trebuit să se nască Dumnezeu ca om? Aflați, însă, că și acest lucru a fost prevestit prin profetul care zice: „Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște fiu și vor chema numele lui Emanuel care se tâlcuiește «Cu noi este Dumnezeu»”⁵. Nu vă veți mai îndoi așadar de nașterea din fecioară dacă vreți să credeți într-un Dumnezeu care Se naște nepărăsind stăpânirea lumii și venind printre oameni întrupat, dând mamei Sale puțința de a naște, fără a-i lua statutul de fecioară. Așa trebuia să se nască în chip de om, rămânând pururea Dumnezeu, ca să devină, prin nașterea Lui, Dumnezeul nostru. Pentru aceasta și spune iarăși profetul: „Scaunul Tău, Dumnezeule, în veacul veacului, toiag de dreptate toiagul împărăției Tale. Iubit-ai dreptatea și ai urât fărădelegea; pentru aceasta Te-a uns pe Tine, Dumnezeul Tău, cu untdelemnul bucuriei, mai mult decât pe

¹ Cf. Coloseni 1, 6.

² Facere 22, 18.

³ Galateni 3, 16.

⁴ Matei 1, 1-16.

⁵ Isaia 7, 14.

părtașii Tăi”⁶. Această ungere este una în duh, prin care Dumnezeu L-a uns pe Dumnezeu, adică Tatăl pe Fiul. Prin aceasta știm că Hristos își are numele de la *chrisma*, care înseamnă ungere. Eu sunt Biserica despre care în același psalm se prevestesc cele ce aveau să se întâmple și care s-au și întâmplat deja: „Stătit-a împărăteasa de-a dreapta Ta, îmbrăcată în haină aurită și prea înfrumusețată”⁷, adică în taina înțelepciunii și împodobită cu felurimea graiurilor [pământului]. Acolo mi se spune: „Ascultă fiică și vezi și pleacă urechea ta și uită poporul tău și casa părintelui tău,/ Că a poftit Împăratul frumusețea ta, că El este Domnul tău./ Și se vor închina Lui fiicele Tirului cu daruri, feței tale se vor ruga mai-marii poporului./ Toată slava fiicei Împăratului este înăuntru, îmbrăcată cu țesături de aur și prea înfrumusețată./ Aduce-se-vor Împăratului fecioare în urma ei, prietenele ei se vor aduce ție./ Aduce-se-vor întru veselie și bucurie,/ aduce-se-vor în palatul Împăratului./ În locul părinților tăi s-au născut ție fii; pune-i-vei pe ei căpetenii peste tot pământul./ Pomeni-vor numele tău în tot neamul;/ Pentru aceasta popoarele te vor lauda în veac și în veacul veacului”⁸.

III.6. Împlinirea profetiilor despre Biserică

Dacă nu vedeți această împărăteasă, bogată deja în vlăstare împărătești; dacă cea căreia i s-a zis „Ascultă fiică și vezi”, nu ar vedea împlinit ceea ce i-a fost făgăduit; dacă cea căreia i s-a zis: „uită poporul tău și casa părintelui tău”, nu ar fi lepădat vechiul obicei al lumii; dacă ea, căreia i s-a zis: „A poftit împăratul frumusețea ta, că El este domnul tău”, nu ar fi mărturisit în tot pământul pe Hristos Domnul; dacă nu ar vedea pe cetățile neamurilor rostind rugăciuni și aducând daruri lui Hristos despre Care în acel loc s-a spus: „și se vor închina Lui fiicele Tirului cu daruri”; dacă cei îndestulați în averi nu și-ar fi lepădat mândria și dacă nu ar cere ajutor Bisericii, căreia i s-a zis: „Feței tale se vor ruga mai-marii poporului”; dacă nu ar fi recunoscut pe fiica Împăratului, Cel Căruia prin poruncă a fost statornicit să i se spună: „Tatăl nostru, Care ești în ceruri”⁹; și

⁶ Psalm 44, 8-9.

⁷ Psalm 44, 11.

⁸ Psalm 44, 12-21.

⁹ Matei 6, 9.

dacă cea despre care s-a spus: „toată slava fiicei Împăratului este înăuntru”, nu s-ar înnoi, prin sfinții săi, în omul cel interior, din zi în zi¹⁰, deși umple de uimire și ochii celor străini prin faima predicatorilor ei, care cunosc felurite graiuri, fiind ca niște podoabe aurite ale unor haine prea-nfrumusețate; dacă, după ce a ajuns cunoscută în tot locul, prin mireasma ei cea frumos mirositoare, nu ar fi venit tinere fecioare spre a fi conduse la Hristos, Cel despre Care s-a zis și Căruia I-a fost zis: „Aduce-se-vor Împăratului fecioare în urma ei, prietenele ei se vor aduce Ție”; și, spre a nu părea că sunt aduse ca și prizonierele într-o temniță s-a zis: „Aduce-se-vor întru veselie și bucurie,/ aduce-se-vor în palatul Împăratului.”; dacă nu ar fi dobândit fii, dintre care pe unii să-i aibă întocmai ca și părinți, care să-i fie în tot locul călăuzitori, ea căreia i s-a zis: „În locul părinților tăi s-au născut ție fii; pune-i-vei pe ei căpetenii peste tot pământul.”, cărora se arată în rugăciunile lor ca mamă stăpânitoare și supusă totodată, pentru care s-a și adăugat: „Pomeni-vor numele tău în tot neamul”; dacă, prin predica acelorași părinți, în care numele ei a fost pomenit neîncetat, nu s-ar fi adunat în ea o mulțime atât de mare și nu s-ar fi adus neconținut prinos de laudă întru slava celei căreia i s-a zis: „Pentru aceasta popoarele te vor lăuda în veac și în veacul veacului”.

IV.6. Spre a crede în cele nevăzute trebuie să luăm aminte la cele ce au fost prevestite și împlinite întocmai

Dacă toate aceste lucruri nu s-ar fi dovedit într-un mod atât de limpede, încât ochii celor răuvoitori să nu se mai poată întoarce în vreo parte în care să nu se lovească de aceeași claritate, așa încât să fie constrânși să le admită în mod deschis, atunci pe drept poate ați fi spus că nu vi s-a arătat niciun semn prin care, odată ce l-ați văzut, să puteți crede chiar și în lucrurile pe care nu le vedeți. Dacă însă, acestea pe care le vedeți, au fost și prevestite cu mult înainte și se și împlinesc în chip atât de evident, dacă adevărul însuși vi se arată atât prin lucrările cele de mai demult, cât și prin cele ce au urmat, o, stăruitorilor în necredință, pentru a crede cele pe care nu le puteți vedea, aveți măcar cucernicie față de cele pe care le vedeți!

¹⁰ Cf. II Corinteni 4, 16.

IV.7. Ascultați-mă, spune Biserica, ascultați-mă pe mine, cea pe care o vedeți chiar dacă nu vreți acest lucru. Cei din ținuturile Iudeii, care în vremea aceea s-au arătat a fi credincioși, au mărturisit ca unii care erau de față cele ce s-au petrecut: nașterea cea minunată din fecioară, pătimirea, Învierea și înălțarea lui Hristos și toate cuvintele și faptele Sale cele dumnezeiești. Pe unele ca acestea voi nu le-ați văzut și de aceea refuzați să le credeți. Priviți, așadar, aceste lucruri, luați aminte și cugetați la cele pe care le vedeți, care nici nu vă sunt povestite ca unele ce-au fost mai demult, nici nu vă sunt prevestite ca unele ce au să vină, ci vă sunt arătate ca niște realități prezente. Sau poate vouă vi se pare ceva nebunesc și lipsit de temei și socotiți că nu este o minune dumnezeiască sau, în tot cazul, nu o minune atât de mare, faptul că întreg neamul omenesc aleargă în numele unui răstignit?

Nu ați văzut ceea ce a fost prezis despre nașterea lui Hristos ca om [prin profetul care zice]: „Iată, Fecioara va lua în pânțe și va naște fiu”¹¹, dar vedeți în schimb că ceea ce Dumnezeu a făgăduit lui Avraam s-a împlinit: „Și se vor binecuvânta prin neamul tău toate popoarele [pământului]”¹². Nu ați văzut ceea ce a fost prezis despre minunile lui Hristos: „Veniți și vedeți lucrurile lui Dumnezeu, minunile pe care le-a pus Domnul pe pământ”¹³, dar vedeți ceea ce mai dinainte s-a spus: „Domnul a zis către Mine: «Fiul meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut!/ Cere de la Mine și-Ți voi da neamurile moștenirea Ta și stăpânirea Ta, marginile pământului»”¹⁴. Nu ați văzut ceea ce a fost prevestit și împlinit întocmai despre pătimirea lui Hristos: „Străpuns-au mâinile mele și picioarele mele,/ Numărat-au toate oasele mele, iar ei priveau și se uitau la mine;/ Împărțit-au hainele mele loruși și pentru cămașa mea au aruncat sorții”¹⁵, dar vedeți ceea ce în același psalm a fost prevestit și împlinit acum: „Își vor aduce aminte și se vor întoarce la Domnul toate marginile pământului/ Și se vor închina înaintea Lui toate semințiile neamurilor/ Că a Domnului este împărăția și El stăpânește peste neamuri”¹⁶. Nu ați văzut

¹¹ Isaia 7, 14.

¹² Facerea 22, 18.

¹³ Psalm 45, 8.

¹⁴ Psalm 2, 7-8.

¹⁵ Psalm 21, 18-20.

¹⁶ Psalm 21, 31-33.

ceea ce s-a prevestit și s-a împlinit cu Învierea lui Hristos, în psalmul în care prin același glas s-a vorbit mai întâi despre trădătorul și persecutorii Săi: „Ieșeau afară și grăiau toți laolaltă; / Împreună împotriva mea șopteau toți vrăjmașii mei; împotriva mea gândeau de mine rele;/ Cuvânt nelegiuit au pus la cale împotriva mea”¹⁷. Unde, ca să arate că nimic nu au împlinit ucigând pe Cel Ce avea să învieze, a adăugat zicând: „Cel Care doarme, oare nu se va ridica din nou, spre înviere?”¹⁸ Și, nu mult mai încolo, după ce a anunțat prin aceeași profetie despre cel ce avea să-L vândă, lucru scris și în Evanghelie, a continuat: „Cel care mânca pâinea mea, a ridicat împotriva mea călcâiul”¹⁹, vrând să spună: „călcatu-M-a în picioare”. Îndată după aceea a adăugat zicând: „Iar Tu, Doamne, miluiește-mă și mă scoală și voi răsplăti lor”²⁰. Aceasta s-a împlinit, Hristos a adormit și S-a deșteptat, adică a înviat, El, care prin aceeași profetie, într-un alt psalm, a spus: „Eu m-am culcat și am adormit; sculatu-m-am, că Domnul mă va sprijini”²¹.

E adevărat, acest lucru nu l-ați văzut, dar vedeți în schimb Biserica Lui și cele care în chip asemănător au fost prevestite și împlinite toate: „Doamne Dumnezeul meu, la Tine vor veni popoarele de la marginea pământului și vor zice: cu adevărat idoli mincinoși cinstit-au părinții noștri și nu este într-înșii vreun folos”²². Fără îndoială, fie că vreți ori nu, vedeți și acest lucru: dacă mai socotiți că [închinarea] la idoli aduce ori a adus vreun folos, totuși, negreșit, ați auzit că nenumărate popoare, după ce au lepădat, au respins și au distrus deșertăciuni de felul acesta, mărturisesc acum: „Cu adevărat idoli mincinoși cinstit-au părinții noștri și nu este într-înșii vreun folos: dacă își va [putea] face omul dumnezei, iată, ei nu sunt dumnezei”²³. Și întrucât s-a spus: „La Tine vor veni popoarele de la marginea pământului”, să nu socotiți prin aceasta că popoarele cele cărora li s-a prevestit astfel vor veni într-un anume loc al Domnului. Înțelegeți, dacă vă stă-n putință, că la Dumnezeul creștinilor, Care este

¹⁷ Psalm 40, 6-8.

¹⁸ Psalm 40, 8.

¹⁹ Psalm 40, 9.

²⁰ Psalm 40, 10.

²¹ Psalm 3, 5.

²² Ieremia 16, 19.

²³ Ieremia 16, 19-20.

mai marele și adevăratul Dumnezeu, mulțimea nemurilor vine nu strămutându-se dintr-un loc într-altul, ci prin credință. Căci același lucru a fost prevestit astfel de către un alt profet: „Domnul va împărăți peste ei și va distruge pe toți dumnezeii pământului și înaintea Lui se vor închina locuitorii ținuturilor celor mai de departe, fiecare din locul său”²⁴. Precum a spus acela: „La Tine vor veni toate popoarele”, la fel a spus și acesta: „Se va închina Lui fiecare din locul său”. Așadar, vor veni la El fără să-și părăsească ținuturile lor, întrucât cei care cred în El au a-L afla în inimile lor.

Nu ați văzut ceea ce a fost prezis și petrecut cu înălțarea lui Hristos: „Înălță-Te peste ceruri, Dumnezeule”²⁵, însă vedeți ceea ce a fost spus imediat după aceea: „Și peste tot pământul slava Ta”²⁶. Nu puteți vedea toate cele privitoare la Hristos care s-au petrecute și au trecut deja, dar aceste lucruri care sunt prezente în Biserica Lui nu puteți spune că nu le vedeți. Noi vă dovedim că și unele și altele au fost prevestite, dar nu putem să arătăm ochilor voștri pe cele care au fost, întrucât nu ne stă-n putință să rechemăm în prezent ceea ce a trecut deja.

V.8. Arătarea celor prezente sporește credința în cele ce au fost și în cele ce vor fi

Dar, așa cum prin semnele care se arată credem în sentimentele cele nevăzute ale prietenilor noștri, la fel, Biserica, cea care poate fi văzută acum, este semn al lucrurilor petrecute mai demult și prevestire a celor ce vor veni, a tuturor acelor lucruri care acum sunt nevăzute, dar care sunt arătate în scrierile acelea în care și ea însăși a fost prevestită. Pe când au fost prevestite niciunul din aceste lucruri nu putea fi văzut, nici cele care s-au petrecut și care deja nu mai pot fi văzute, nici acelea care, deși se petrec acum, nu pot fi toate văzute. Așadar, când cele prevestite au început să se împlinească, de la cele care s-au petrecut deja până la acestea care se întâmplă acum, cele care au fost anunțate despre Hristos și despre Biserică au urmat o ordine anume. La această înșiruire se adaugă cele privitoare la ziua judecății, la învierea morților, cele despre pedeapsa

²⁴ Sofonie 2, 11.

²⁵ Psalm 107, 5.

²⁶ *Ibidem*.

veșnică a celor nelegiuți dimpreună cu diavolul și răsplata veșnică a celor credincioși alături de Hristos, lucruri care, și ele, întrucât au fost prevestite, se vor împlini întocmai. De ce, dar, să nu credem în lucrurile cele petrecute mai înainte și în cele ce au să vină, pe care noi nu le vedem încă, de vreme ce avem ca și dovezi lucrurile prezente, pe care le vedem și chiar și în cărțile profeților auzim ori citim atât despre cele de demult, despre cele prezente, cât și despre cele din viitor, prevestite toate mai înainte de a fi? Afară de cazul în care necredincioșii vor socoti poate că lucrurile acelea au fost scrise de către creștini, așa încât cele în care credeau deja să dobândească astfel o mai mare autoritate, închipuindu-le ca făgăduite mai înainte ca ele să se fi petrecut.

VI.9. Cărțile evreilor sunt spre întărirea credinței noastre; motivul pentru care neamul evreilor nu a fost nimicit întru totul

Iar dacă sunt bănuitori să cerceteze cu luare-aminte scrierile iudeilor, dușmanii noștri. Să citească acolo toate aceste lucruri despre care am pomenit, privitoare la Hristos, Cel în Care credem și la Biserică, cea pe care o vedem și să afle că au fost prevestite toate, de la începutul cel anevoios al credinței și până la fericirea cea veșnică a Împărăției [lui Dumnezeu]. Dar, când le vor citi să nu se mire dacă cei cărora le aparțin aceste scrieri nu le înțeleg din pricina întunericii dușmăniei lor. Căci faptul însuși că ei aveau să nu le înțeleagă a fost mai dinainte anunțat prin aceeași profeți, astfel încât trebuia ca și aceasta să se îplinească, la fel ca toate celelalte, și, după o tainică și dreaptă judecată a Domnului, să îndure pedeapsa pentru greșelile lor. Chiar Cel pe Care L-au răstignit, Căruia i-au dat fiere și oțet, deși atârnat de lemn, a strigat către Tatăl pentru cei pe care trebuia să-i conducă de la întuneric la lumină: „Iartă-le lor, că nu știu ce fac”²⁷. Totuși, către ceilalți, pe care, printr-o tainică rânduială, avea să-i lepede de la fața Sa, spusese prin glasul profetului mult mai înainte: „Și mi-au dat spre mâncarea mea fiere și în setea mea m-au adăpat cu oțet./ Facă-se masa lor înaintea lor cursă, răsplătire și sminteală;/ Să se întunece ochii lor, ca să nu vadă și spinarea lor pururea o gârbovește”²⁸. Și astfel, atunci când cu ochii lor învăluți

²⁷ Luca 23, 34.

²⁸ Psalm 68, 25-27.

în întuneric străbat ținuturile în lung și în lat, aduc mărturie prea grăitoare în favoarea credinței noastre, întrucât prin intermediul lor se adevăresc aceste lucrurile în care ei s-au smintit. Pentru aceasta s-a rânduit ca din acel popor să nu mai rămână nimic, dar nici să nu piară cu totul, ci, risipindu-se pe toată fața pământului, să poarte profețiile date nouă prin puterea harului, fiindu-ne astfel de folos spre a-i putea convinge mai ușor pe cei lipsiți de credință. Și însuși acest lucru pe care îl spun primiți-l întrucât a fost prevestit prin profetul care zice: „Să nu-i omori pe ei, ca nu cumva să uite legea Ta;/ Risipește-i pe ei cu puterea Ta”²⁹. Așadar, nu au fost dați morții, în măsura în care nu au fost uitate cele care erau citite și auzite la dâșii. Căci, deși nu le înțeleg, dacă ar uita cu totul Sfintele Scripturi, ar fi supuși morții potrivit aceluiași rit iudaic, întrucât, dacă nu ar mai cunoaște nimic din Lege și din profeți nu ar mai putea să ne fie de niciun folos. Așadar nu au fost nimiciți, ci împrăștiați în tot pământul încât, deși lipsiți de credința prin care să se mântuiască, să păstreze totuși amintirea celor prin care ne pot fi nouă de folos: astfel, în inimi fiindu-ne dușmani, ne sunt totuși susținători și martori prin cărțile lor.

VII.10. Credința în Hristos este mărturisită în toată lumea

De altfel, chiar dacă nu ar fi fost lăsată nicio dovadă anterioară privitoare la Hristos și la Biserică, cine nu ar fi mânat să creadă că lumina cea divină a început fără de veste să strălucească neamului omenesc, când, după ce idolii au fost părăsiți și statuile lor sfărâmate pretutindeni, templele lăsate să cadă în ruină ori întrebuințate ca altceva și riturile cele deșarte părăsite de prea vechea obișnuință a oamenilor, vedem cum toți chiamă astăzi numele Celui Ce este singur Dumnezeuul Cel adevărat? Și acest lucru s-a făcut printr-un singur om, Care a fost batjocorit de ceilalți oameni, prins, pus în lanțuri, biciuit, palmuit, umilit, răstignit și omorât de către dâșii. Pentru a-și face cunoscută învățătura și-a ales discipoli care erau oameni simpli și nepricepuți, pescari și publicani. Ei au vorbit despre Învierea și înălțarea Sa la ceruri pe care au văzut-o și, umplându-se de Duh Sfânt au vestit Evanghelia în limbile tuturor neamurilor, limbi pe care ei nu le învățaseră. Dintre cei care i-au ascultat, o parte i-au crezut iar alții, necrezând, s-au ridicat cu asprime împotriva lor.

²⁹ Psalm 58, 12-13.

Astfel, prin credincioși gata să lupte pentru adevăr până la moarte, fără să răspundă răului cu rău, ci suportându-l, biruind nu prin omoruri, ci murind ei înșiși, lumea a trecut la această religie și inimile muritorilor, ale bărbaților și ale femeilor, ale celor mici și ale celor mari, ale învățaților și ale celor lipsiți de învățătură, ale înțelepților și nebunilor, ale celor puternici și ale celor slabi, ale nobililor și ale celor de rând, ale celor de sus și ale celor de jos, cu toate s-au convertit la Evanghelie și la toate neamurile Biserica s-a răspândit și a sporit până-ntr-atât încât împotriva credinței universale nu se poate ridica nicio învățătură nedreaptă și nici o rătăcire care să fie atât de potrivnică adevărului creștin încât să nu-și dorească și să nu caute a-și dobândi slavă invocând numele lui Hristos. Fără-ndoială, nu s-ar fi îngăduit vreunei astfel de rătăciri să se răspândească pe pământ dacă nu ar fi fost de folos la a defini mai limpede învățătura cea adevărată³⁰.

Cum ar fi putut Cel răstignit să săvârșească fapte atât de minunate, dacă nu ar fi fost Însuși Dumnezeu făcut om? Și toate acestea s-ar fi petrecut chiar dacă nimic din cele viitoare nu ar fi fost anunțat prin profeți. Dar, din moment ce o atât de mare taină a iubirii și-a avut preoții săi din vechime și vestitori prin ale căror glasuri divine s-a prevestit ceea ce avea să se împlinească întocmai, cine ar fi atât de nesocotit încât să spună că apostolii au fost înșelați de către Hristos? Ei au vestit că Hristos a venit așa cum vechii profeți spusese mai dinainte că avea să vină și ceea ce înșiși apostolii aveau să săvârșească a fost anunțat prin aceiași profeți. Cu adevărat, despre aceștia vorbeau zicând: „Nu sunt graiuri, nici cuvinte, ale căror glasuri să nu se audă./ În tot pământul a ieșit vestirea lor, și la marginile lumii cuvintele lor”³¹. Lucrul acesta, fără-ndoială, îl vedem petrecându-se pretutindeni pe pământ, chiar dacă nu vedem încă pe Hristos în trup. De aceea, cine, fără a fi orbit de o nebunie nemaivăzută ori împietrit și ținut de o îndărătnicie greu de descris, ar putea să nu creadă în Sfintele Scripturi, care au prevestit credința unei lumi întregi?

VIII.11. Îndemn la o credință statornică

Dar voi, prea iubiților, care aveți această credință sau voi, care abia acum o primiți, să o păstrați veșnic aprinsă în sufletele voastre,

³⁰ Cf. I Corinteni 11, 19.

³¹ Psalm 18, 3-4.

sporind-o neîncetat. Căci, așa cum cele din veac, prevestite cu mult înainte, s-au petrecut întocmai, la fel și cele veșnice, care au fost făgăduite, se vor împlini la fel. Să nu vă amăgească nici păgânii cei ce iscodesc minciuni, nici iudeii, la care nu este adevăr, nici ereticii cu înșelăciunile lor, nici acei creștini menitori a rele care se află în însuși sânul Bisericii universale, care sunt dușmani cu atât mai vătămători cu cât sunt veniți mai din lăuntru. Dar profeția divină se adresează și celor slabi, spre a nu se abate asupra lor tulburare, căci, în *Cântarea cântărilor*, mirele, vorbindu-i miresei, adică Hristos Domnul Bisericii Sale, grăiește zicând: „Cum este crinul între spini, așa este draga mea între fete”³². Nu a spus: „între străine”, ci „între fete”. „Cine are urechi de auzit să audă”³³. Și, așa cum se spune în Sfânta Evanghelie, atunci când năvodul care a fost aruncat în mare va fi tras la mal, la sfârșitul veacurilor, după ce s-au prins în el toate felurile de pești, să se despartă, cu inima, nu cu trupul, de toți cei care nu sunt buni, nu rupând mrejele cele sfinte, ci schimbând obiceiurile cele rele. Ca nu cumva dreptii, care acum par că nu se deosebesc de cei nelegiuîți să-și ia osândă în locul vieții veșnice, atunci când, pe malul apei, vor începe să fie aleși unii de alții³⁴.

(Traducere din limba latină de Constantin-Ionuț MIHAI)

³² Cântarea cântărilor 2, 2.

³³ Matei 13, 9.

³⁴ Matei 13, 47-48.

Sfântul Nectarie al Eghinei *Decalogul Postului Mare* *Despre Credință**

„Atunci răspunse Nathanail și zise lui Iisus:
Învățătorule, Tu ești Fiul lui Dumnezeu,
Tu ești Împăratul lui Dumnezeu”
(Ioan 1, 49)

Minunată cu adevărat este, frați creștini, spontaneitatea credinței dreptului Nathanail, care numai ce L-a văzut pe Domnul, că îndată a și crezut într-un adevăr. Cine nu ar rămâne uimit, cunoscând bine necredința poporului israelit, în fața unei mărturisiri de credință atât de spontane, precum cea a lui Nathanail? Sfântul Evanghelist Ioan, vorbind despre necredința iudeilor, zice că nici „frații Lui nu credeau într-un El”¹. Nu este oare lucru de mirare că cei de un neam cu Domnul, frații Lui și apropiații Lui, care îl vedeau pe Domnul în fiecare zi și vedeau atâtea minuni și primeau atâtea învățături erau necredincioși, iar Nathanail care L-a văzut pe Domnul numai pentru puține clipe și care nu a fost învrednicit a vedea nici una dintre minunile Lui să creadă nemijlocit și de îndată? Cine l-a învățat pe el? Cine l-a convins pe el cu privire la identitatea Mântuitorului? Această nedumerire a noastră o dezleagă cuvintele Mântuitorului pe care le-a spus când l-a văzut pe Nathanail venind la El. De bună seamă! Cuvintele acelea ne dau nouă întreaga dezlegare a acestor nedumeriri. Aceste cuvinte îl numesc pe Nathanail *fără de vicleșug*, adică Israelit adevărat, bun și aplecat spre primirea Cuvântului lui Dumnezeu. Așadar, virtuțile înseși ale adevăratului Israelit² erau

* Traducere după: „Αγιος Νεκταριος, Δεκα λογοι εκκλησιαστικοι δια την Μεγαλην Τεσσαρακοστη, ᾽Αθήνα, 1907, pp. 5-19. (n. trad.)

¹ Ioan 7, 5.

² Ioan 1, 47.

simțirile treze și neadormite din sufletul lui Nathanail și care i-au descoperit ochilor lui sufletești caracterul slăvit al Domnului nostru Iisus Hristos. Fiindcă inima cea bună și curată L-a întrevăzut pe Dumnezeu și i L-a descoperit pe El acolo unde o inimă vicleană nu poate să vadă, chiar de i s-ar arăta ei și chiar de i s-ar descoperi, nu poate să-L recunoască. Aceasta văzând-o mai înainte profetul Isaia în Duhul profeției a zis: „ochi au și nu vor vedea, urechi au și nu vor auzi³”. „Căci s-a învârtoșat inima poporului acestuia și cu urechile sale greu au auzit și ochii săi i-a închis, ca nu cumva să vadă cu ochii și cu urechile să audă și cu inima să înțeleagă și să se întoarcă la Mine și să-L vindec⁴”. Așadar, este limpede că necredința este reaua odrăslire a unui suflet stricat și a unei inimi pervertite, fiindcă inima fără viclenie și curată Îl descoperă pretutindeni pe Dumnezeu, pretutindeni Îl recunoaște pe El și crede pururea și fără de îndoire în existența Lui. Un om curat cu inima de îndată ce își întoarce privirea către lumea întregii făpturi, adică spre cer, spre pământ, spre mare și spre toate cele dintr-însele, va observa aceste lumi diferite unindu-se și corespunzându-și, armonizându-se, mulțimea nesfârșită a corpurilor cerești, nenumăratele mulțimi ale înaripatelor și târâtoarelor, și a toate speciile de animale de pe fața pământului, felurimea plantelor și pomilor, bogăția peștilor mării, care toate strigă împreună cu David uimitoarea prezență a lui Dumnezeu pretutindeni: „Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut”⁵. Unul ca acesta din imboldul inimii lui bune Îl descoperă pe Dumnezeu și în lumea harului Bisericii, de care cel viclean se depărtează. Cel curat și bun cu inima crede în Biserică, se minunează de unitatea ei duhovnicească, Îl descoperă în Taine pe Dumnezeu, în adevărul învățăturilor, în poruncile Legii, în faptele sfinților, în toată fapta cea bună, în tot darul desăvârșit și în toată făptura. Așadar, pe bună dreptate Domnul în Fericiirile Lui a zis despre cei ce au inima curată: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu”⁶ și era drept foarte să îi învrednicească pe ei de vederea lui Dumnezeu, fiindcă El S-a descoperit pe Sine ca într-o icoană în faptele Lui.

³ Isaia 6, 9. Psalm 134, 16-17.

⁴ Isaia 6, 10.

⁵ Psalm 103, 24.

⁶ V. Matei 5, 8.

Prin urmare, de vreme ce credința este exteriorizarea inimilor curate ale creștinilor și inversând termenii, de vreme ce inimile curate sunt credincioase, de aceea voiesc să vă predic despre credință pentru ca cei credincioși să devină mai buni și mai curați, iar cei buni să devină și mai credincioși încă.

Partea I

Începând cu dezvoltarea chestiunii privitoare la credință, mai înainte de a trece la prezentarea acestei înalte probleme, se cuvine să spunem că toate teoriile diferitelor științe, nu își primesc demonstrațiile din afară, ci fiecare din acestea are propriile metode în funcție de natura fiecăreia. Alte metode au științele matematice, altele, fizica, altele, filosofia, altele, istoria, și altele, teologia. De aceea este o totală aberație pretenția de adaptare a metodelor științelor amintite prin inter-schimbare, adaptând pe una cu celelalte și pe celelalte în raport cu una singură. Cum ar fi cu puțință pentru rațiune ca metoda fizicii, care are ca obiect de studiu energiile limitate ale ființelor văzute din făptura creată, să fie adaptată la voile necuprinse ale lui Dumnezeu celui Nevăzut, ale Atotînțeleptului și Atotputernicului, Celui ce lucrează în chip nevăzut, ale Cărui temeieri duhovnicești fără de schimbare, să îi convingă și să îi întărească în credință pe oameni?⁷ Cărei cercetări științifice vom supune credința lui Nathanail⁸, mărturia lui Petru⁹, chemarea lui Pavel?¹⁰ Așadar, așa cum

⁷ Astăzi viziunea asupra științei s-a schimbat mult în raport cu concepția din vremea Sfântului Nectarie. Interdisciplinaritatea a creat noi perspective și a deschis noi câmpuri de cercetare în știința modernă, chiar relația dintre religie și știință nu mai este considerată pozitivist ca în concepția lui Husserl sau chiar Wittgenstein, care au scris despre relația religie-știință descriind-o ca pe o incompatibilitate absolută. Acești filosofi aproape contemporani cu Sfântul Nectarie, care au marcat profund gândirea secolului al XX-lea, optau în favoarea științei. Cu toate acestea, Sfântul Nectarie nu vorbește aici în mod necesar despre incompatibilitatea celor două domenii religia și știința, opuse ca metode de investigație. Aducând în discuție credința lui Nathanail, Sfântul Nectarie spune, de fapt, că, în teologie și în spațiul credinței, există un *quantum* imposibil de evaluat științific. Teologia are rațiuni și temeieri care nu pot fi investigate sau explicate în temeiul nici unei abordări științifice. Dar, desigur, aceasta nu exclude posibilitatea deschiderilor științei spre religie și ale religiei spre știință, cum o demonstrează recent cu prisosință cercetările din bioetică.

⁸ Ioan 1, 49.

⁹ Matei 16, 16.

¹⁰ Fapte 9, 1-9.

fiecare știință își are propriile metode de a-și demonstra teoriile, tot așa și teologia are propriile metode adecvate caracterului ei teoretic specific.

Metodele teologiei pe care aceasta le-a dobândit și de care se folosește pentru dovedirea sfințeniei și caracterului dumnezeiesc al credinței noastre sunt acelea pe care ni le-a transmis Sfântul Apostol Pavel, cel învățat de Dumnezeu, acest bărbat care a urcat la cer. Acesta scriind către Corinteni și convingându-i pe ei cu privire la propovăduirea lui și la obiectul cuvântului lui, a zis că nu prin cuvintele convingătoare ale înțelepciunii omenești, ci prin dovedirea duhului și a puterii dumnezeiești îi convinge pe oameni. „Iar cuvântul meu și propovăduirea Mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adevărarea Duhului și a puterii Lui”¹¹. Și aceasta, zicea, Dumnezeu a rânduit-o, ca să nu se socotească credința întemeiată pe înțelepciunea omenească, ci lucrare și faptă a puterii celui Preaînalt, „pentru ca și credința noastră să nu fie întru înțelepciune omenească, ci întru puterea lui Dumnezeu”¹². Dar care este dovedirea Duhului? Care este dovada puterii pentru credință? Dovedirea Duhului sunt minunile. Iar dovada puterii este synergia, adică ajutorul și sprijinul dumnezeiescului har. Harul este cel ce lucrează și îi convinge pe oamenii buni și curați cu inima, iar minunile îi întăresc pe ei în credință. „Aceia plecând au propovăduit pretutindeni și Domnul lucra cu ei”¹³, zice sfântul Evanghelist Marcu. Iată ajutorul dumnezeiescului har. „Și întărea cuvântul prin semnele care urmau”. Iată întărirea care vine din minuni. Ce demonstrație matematică ar putea fi adecvată acestora? Luminarea și energia dumnezeiescului har a lucrat aceasta pe dată după pogorârea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii¹⁴, când sfântul Petru a convertit¹⁵, după mărturia Sfântului Apostol Luca, cele trei mii de suflete care „au primit cuvântul lui Petru și au crezut în el și s-au botezat. Și s-au adăugat în zilele acelea suflete ca la trei mii”¹⁶. „Și nu după multe zile s-a adăugat la numărul credincioșilor și alți cinci mii de bărbați

¹¹ I Corinteni 2, 4.

¹² I Corinteni 2, 5.

¹³ Marcu 16, 20.

¹⁴ Fapte 2, 1-13.

¹⁵ Fapte 2, 14-36.

¹⁶ Fapte 2, 41.

în afară de femei și copii. Și s-a făcut numărul bărbaților ca la cinci mii”¹⁷. Prin ce teoremă a fizicii vom putea demonstra schimbarea morală care s-a lucrat în cei credincioși? Dumnezeuiescul har a arătat înțelepți pe cei neînvățați, a întărit pe cei bolnavi, i-a arătat plini de slavă pe apostolii cei puțini și simpli, care prin conlucrarea harului și prin minuni întăritoare au rușinat înțelepciunea lumii acesteia, au biruit puterea lumii, au smerit mândria ei, precum zice Sfântul Apostol Pavel: „Ci Dumnezeu Și-a ales pe cele bune ale lumii, ca să rușineze pe cei înțelepți, și Dumnezeu Și-a ales pe cele slabe, ca să rușineze pe cele tari. Dumnezeu Și-a ales pe cele de neam de jos ale lumii, pe cele nebăgate în seamă, pe cele ce nu sunt, ca să nimicească pe cele ce sunt”¹⁸. Și toată această convertire a tuturor, atestată istoric, prin ce alte metode, afară de credință, vom putea să o acceptăm ca adevărată și să ne explicăm modul acestei schimbări generale? Dacă nu credința ne convinge pe noi cu privire la atotputernica energie a lui Dumnezeu, cine ne va convinge pe noi? Credința este interpretul și singurul tâlcuitor vrednic de crezare al dumnezeieștilor descoperiri. Așa încât dovada sfințeniei credinței noastre este însăși credința noastră. Credința noastră sădită înlăuntrul nostru ne întărește pe noi cu privire la sfințenia credinței noastre. Crede ca să poți vedea minunatele descoperiri ale lui Dumnezeu în lume. Dovada matematică a creștinului este însăși credința lui. Aceasta îl convinge pe el prin glasul ei tainic care grăiește în inima lui despre sfințenia credinței lui și despre adevărul dumnezeieștilor descoperiri.

Credința creștinilor este credința patriarhilor Avraam, Isaac și Iacob, este aceeași credință cu cea a strămoșului nostru Noe, toți aceștia aveau dovadă pentru descoperirile lor dumnezeiești și pentru revelațiile lor însăși credința lor care îi convingea pe deplin. Prin credință, Noe când a zidit arca a fost izbăvit din apele potopului¹⁹. Prin credință, Avraam s-a sălășluit în pământul făgăduinței și a primit moștenirea ei²⁰. Prin credință, l-a adus jertfă pe însuși fiul său cel unul născut²¹. Prin credință, Isaac a binecuvântat pe fiii lui²². Prin

¹⁷ Fapte 4, 4.

¹⁸ I Corinteni 1, 27-28.

¹⁹ Facere 6, 5-8, 22. Evrei 11, 7.

²⁰ Facere 12, 1-9. Evrei 11, 8-9.

²¹ Facere 22, 1-19.

²² Facere 27, 27-29.

credință, Iacov i-a binecuvântat pe fiii lui și i-a chemat ca întâi-stătători ai neamurilor și semințiilor. Prin credință, Iosif a cerut să îi fie luate și strămutate osemintele lui când frații lui vor fi plecat din pământul Egiptului²³ și credința tuturor acestora este mărturisită de-a lungul istoriei drept cea mai sigură și mai tare cunoștință. Așadar, credința chiar dacă o vei afla neîncercată²⁴, chiar dacă nu adunată în canoane, nu are o mai mică putere de convingere.

Arătând metodele credinței noastre și importanța certitudinii argumentelor lor deja trecem la dovedirea adevărului sfintei noastre credințe din faptele istorice ale Vechiului Testament, care închipuie umbrat planul economiei întrupării lui Dumnezeu și din profeții, după care urmează să trecem la argumentele logice.

Partea a II-a

Credința ortodoxă întemeiată pe economia întrupării lui Dumnezeu a fost preînchipuită simbolic din veac în Sfânta Scriptură a Vechiului Testament. Arca lui Noe, care a fost construită prin credință într-o vreme a stricăciunii și a închinării la idoli²⁵, preînchipuie Biserica întemeiată sub aceleași vremuri tulburi, destinată ca arcă să mântuiască întreaga unitate a credincioșilor care intră în ea din putreziciunea stricăciunii și din pierzania materială și sufletească. Arătarea celor trei îngeri lui Avraam²⁶ care preînchipuiau Sfânta Treime și jertfirea unicului fiu al lui Avraam de către el²⁷ preînchipuie jertfa Unuia născut Fiului lui Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Care a binevoit să se lase legat de lemnul crucii²⁸ și să o poarte pe ea pe umerii Lui ca și Isaac²⁹. Iar jertfa în toate părțile ei corespunde celei a lui Isaac. Căci în acel cort al jertfei sunt prezente cele două firi, cea mai înaltă, închipuită prin cea a lui Isaac, iar cea mai de jos, prin oaia jertfită³⁰. De asemenea și în moartea pe cruce a lui Iisus sunt prezente două firi, cea nepătimitoare, a dumnezeirii

²³ Facere 50, 25.

²⁴ Adică nedovedită prin dovezi.

²⁵ Facere 6, 1-7, 5.

²⁶ Facere 18, 1-15.

²⁷ Facere 22, 1-19.

²⁸ Matei 27, 35; Marcu 15, 24; Luca 23, 33; Ioan 19, 17.

²⁹ Facere 22, 6

³⁰ Facere 22, 9-13.

și cea pătimitoare, a omenității. Istoria lui Iosif cel preafrumos, potrivit celor două stadii ale acesteia, semnifică patimile Domnului nostru Iisus Hristos și slava Lui. Sfatul fraților lui mai mari, osândirea lui³¹, coborârea în puț³², vânzarea lui pentru treizeci de arginți, ieșirea lui din puț după trei zile³³, acestea toate oare nu preînchipuie patimile Domnului? Iar slăvita Împărăție a lui Iosif și mântuirea care va veni prin El la Egipteni și la fiii lui Israel³⁴ nu semnifică oare slăvita Împărăție a Domnului și vecinica lui slavă? Iar izbăvirea din nenorocirea foametei atât a egiptenilor, cât și a israeliților³⁵ nu înseamnă izbăvirea care a venit prin Iisus la neamuri și la israeliți care sufereau din pricina foamei de dumnezeiescul har? Dar ce vom spune despre îngroparea cea de trei zile a profetului Iona³⁶ în pântecul chitului? Și ce vom spune despre ieșirea aceluiași? Acest semn l-a tâlcuit și Domnul nostru ca fiind foarte sugestiv, voind a arăta iudeilor Învierea lui cea de-a treia zi. „Neamul acesta cere semn, dar semn nu i se va da lui decât semnul profetului Iona”³⁷.

Dar ce capitol al credinței noastre îl voi socoti cel dintâi, de vreme ce nu sunt în ordine numerică cele preînchipuite în Vechiul Testament? Ne-ar ajunge nouă timpul să istorisim cele de la Ieșirea din Egipt a israeliților până la stabilirea lor în pământul făgăduinței, pentru pomenirea minunilor acelora care au preînchipuit credința noastră? Mulțimea celor preînchipuite și greu de asemănat nu îmi îngăduie o selecție ușoară, pentru aceasta le voi trece sub tăcere și voi trece direct la dovezile date nouă prin profeții.

Marele Moise mai dinainte a vestit iudeilor venirea lui Hristos și le-a statornicit lor cu severitate credința în El, și amenințându-i pe ei cu stârpirea din popor a sufletului celui necredincios. „Domnul Dumnezeu va ridica vouă dintre frații voștri Proroc ca mine. Pe El să-L ascultați în toate câte vă va spune. Și tot sufletul care nu va asculta de Proorocul Acela va fi nimicit din popor”³⁸. De același loc

³¹ Facere 27, 18-22.

³² Facere 27, 23-24.

³³ Facere 27, 25-28.

³⁴ Facere 41, 37-47.

³⁵ Facere 41, 37-47.

³⁶ Iona 2, 1-11.

³⁷ Matei 12, 39; Luca 11, 29.

³⁸ Deuteronom 18, 15-16. Dar locul este citat după Fapte 3, 22-23.

din Scriptură se folosește și Sfântul Apostol Petru în cea dintâi învățătură către poporul israelit precum se arată în Faptele Apostolilor³⁹, ca să readucă în amintirea poporului profeția și, ca să arate împlinirea ei, adaugă și faptul că „toți profeții de la Samuel și toți cei câți le-au urmat au vorbit”⁴⁰, adică au spus de mai înainte, „și au vestit zilele acelea”, adică zilele descoperirii în care toată profeția avea să fie plinită. Iar înțeleptul Daniil profetul a vestit și timpul acelor zile zicând: „Să știi și să înțelegi: că de la ieșirea poruncii pentru zidirea din nou a Ierusalimului și până la cel Uns – Cel vestit sunt șapte săptămâni, și șaiszeci și două de săptămâni”⁴¹, adică aproximativ după 483 de ani de la profeție, cronologie adevărată deja istoric. Iar Isaia cel ce a vestit cu mare glas nașterea Domnului din Fecioară, nu atât ca profet, ci ca evanghelist [*scilicet* vestitor al buneii vestiri, binevestitor]. „Iată, Fecioara va avea în pânțe și va naște prunc, și se va chema numele Lui Emanuil (cu noi este Dumnezeu)”⁴², dar văzând în duhul profeției caracterul Lui că se va naște din Fecioară, iată, cum îl descrie: „Căci Prunc s-a născut nouă, un Fiu s-a dat nouă a Cărui stăpânire e pe umărul Lui și se cheamă numele Lui: Înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie”⁴³. Pentru care persoană au fost spuse acestea, frați creștini, nu se înțelege oare că este o persoană dumnezeiască? Cu care altă persoană se potrivesc acestea, afară numai de cea a lui Iisus Hristos și nimic nu ar putea reda mai potrivit de atât?

Din cele spuse cred că s-a arătat în mod potrivit adevărul sfintei noastre credințe fiindcă dovezile aduse sunt și convingătoare, și întemeietoare. Prezentarea vieții lui Hristos care este plină de astfel de minuni și de semne este descrierea caracterului modului său de viață, iar învățătura Lui singură înfățișată îl face vrednic și pe cel mai necredincios, ca să se arate și să se adeverească dumnezeirea Domnului nostru Iisus Hristos. Dar pentru ce este importantă pentru noi, credincioșii Lui dreptmăritori, în inimile cărora vorbește Hristos într-un mod propriu, necunoscut celor necredincioși, înfățișarea

³⁹ Fapte 3, 22-23.

⁴⁰ Fapte 3, 24.

⁴¹ Daniel 9, 25.

⁴² Isaia 7, 14.

⁴³ Isaia 9, 6.

acestora [sc. a vieții Lui și învățăturii Lui]? Noi credem, și fierbințeala credinței noastre ne convinge pe noi deplin. De aceea, poate, orice altă demonstrație este de prisos. Dar deși eu am această convingere, nu este mai puțin important pentru întărirea unora dintre frații noștri care se întâmplă să slăbească în credință, să prezint și demonstrația logică.

Spunând demonstrație logică ne gândim la concluzia diferitelor raționamente logice care mărturisesc despre sfințenia credinței noastre și nu lasă în nici un creștin nici o urmă de îndoială sau șovăire cu privire la certitudinea credinței noastre.

Dovada noastră logică o aducem din faptele Noului Testament, dar luăm din acesta nu minunile, nu întreaga mulțime a minunilor petrecute care umplu paginile Sfintelor Scripturi – fiindcă acestea sunt suficientă dovadă celor cu credință sănătoasă – ci numai un fapt care este de netăgăduit, predania și formarea creștinismului de către Sfinții Apostoli, oameni neînsemnați în comunitățile neamurilor, de către niște oameni simpli și neinstruiți, fapt pe care îl vom cerceta pe scurt, din pricina timpului insuficient, sub următoarele aspecte:

1. Cum au putut acești bărbați să biruiască atâtea obstacole și să întemeieze în mijlocul neamurilor Biserica lui Hristos? Și

2. Care este folosul adăugat lor din această izbândă dacă lupta lor ar fi fost pentru putere și nu pentru adevăr.

Cercetând prima parte, ca să dăm numai o vagă imagine a măreției salturilor realizate, spunem în primul rând că slăbirea morală și decăderea erau atât de mari cum nu s-a mai scris în paginile istoriei și nici nu se va mai scrie. Slujirea idolească potopea fața cunoscută și civilizată a lumii, religia neamurilor era legată de viața politică a cetățenilor, iar cultul și principiile religiei păgâne care slujeau nepuțința și poftele omeniești aveau putere asupra minții oamenilor. Cultul strămoșilor, obiceiurile, datinile, care îngrădeau cu putere toate prin religie și prin cultul zeilor, erau un zid puternic de netrecut împiedicând orice încercare de a-l depăși. Pentru cel ce încerca, pedeapsa era moartea. Socrate a fost ucis ca unul care învăța despre zei noi și care introducea în cetate zei noi⁴⁴. A introduce noi zei era interzis și de către Împăratul Romei, de aceea și religiile care nu erau recunoscute erau prigonite. Urmările acestei legi erau și cei zece mari

⁴⁴ Xenofon, *Apologia lui Socrate*, 10.

prigonitori ai Bisericii, fiindcă noua religie a fost socotită laolaltă cu religiile nerecunoscute, între religiile neîngăduite, *religio illicita*. Și pe care o voi socoti mai întâi? Disprețul înțelepților și lupta lor sistematică sau prigoana poporului iudaic? Căci noua religie era „sminteală pentru iudei și nebunie pentru elini”⁴⁵. Și în toate i-au covârșit pe aceștia și au arătat limpede și au primit moștenirea ei în mijlocul neamurilor după cum odinioară poporul iudeu a primit pământul făgăduinței locuit de neamuri. Cum s-a întâmplat aceasta? Evident cu puterea și lucrarea dumnezeiască, fiindcă Domnul lucra „și întărea cuvântul prin semnele care urmau”⁴⁶ pe care se cuvine să le credem fără șovăire, fiindcă altminteri stăm împotriva și negăm faptul istoric.

În ceea ce privește cel de-al 2-lea aspect sub care vom cerceta problema, vom spune doar puține lucruri din cauza timpului scurt dar destule pentru dovedirea adevărului.

Oricine se mișcă spre o jertfă, în funcție de prețul ei, primește și folosul. Dar ce folos dobândeau apostolii care în această lume au fost prizoniți, strâmtorați, rău primiți, rătăciți în pustii, uciși⁴⁷, puși la cazne înfricoșătoare, dacă nu pentru adevăr, ci doar pentru o idee oarecare, pentru vreo minciună înșelătoare, mințind mai curând împotriva lui Dumnezeu? Socotesc nimeni nu poate, afară numai dacă nu are inimă și cuget de iudeu, nimeni nu poate așadar să stea împotriva mărturiei netăgăduite a faptelor care mărturisesc atât de curat și de limpede sfințenia credinței noastre „pe care a întemeiat-o Dumnezeu, iar nu omul”⁴⁸.

Să fim, așadar, frați creștini, statornici și neclintiți în credința noastră pentru ca să dobândim mântuirea și să fim învredniciți de Împărăția cerurilor, fiindcă „cel ce crede și se botează se va mântui, iar cel ce nu crede a și fost osândit”⁴⁹.

Trad. din lb. greacă: Laura Enache

⁴⁵ 1 Corinteni 1, 23.

⁴⁶ Marcu 16, 20.

⁴⁷ Evrei 11, 37-38.

⁴⁸ Evrei 8, 2.

⁴⁹ Marcu 16, 16.

Mărturisirea de credință atribuită Sfântului Vasile cel Mare

N.A. LIPATOV, *Birmingham/St. Petersburg**

Majoritatea scrierilor atribuite de manuscrise Sfântului Vasile cel Mare au fost publicate până acum. Noi ediții, traduceri și studii apar în număr tot mai mare¹. Acesta nu este un fapt surprinzător având în vedere locul de cinste pe care-l ocupă Sfântul Vasile cel Mare în dezvoltarea spiritualității, dogmaticii, asceticii, omileticii și canoanelor bisericești creștine. Cu toate acestea, un număr de texte pentru care manuscrisele revendică paternitatea basiliană rămân nu doar nepublicate, ci și neexplorate. Cercetarea mea se ocupă de omilii, care în *Clavis Patrum Graecorum* sunt descrise ca *Homiliae pseudo-Basilianae ineditae*² și pe care le studiez și le pregătesc pentru publicare. Unele sau chiar toate se pot dovedi a fi atribuite în mod eronat Sfântului Vasile. Cu toate acestea, până ce procesul de examinare se va fi finalizat, posibilitatea paternității nu poate fi respinsă pe loc doar din cauza numărului mic de manuscrise în care aceste texte au supraviețuit.

Un interesant exemplu al unei astfel de scrieri atribuite Sfântului Vasile este *Mărturisirea de credință* (Πιστις εκτεθεισα)³. Textul se

¹ Traducere după: N. Lipatov, „The Statement of Faith attributed to St. Basil the Gr^o t^r”, *Studia Patristica* 37, Peeters Leuven, 2001, pp. 147-160. Mulțumim Dr. Nikolai Lipatov și Peeters Publishers Leuven pentru amabilitatea cu care ne-au acordat drepturile de publicare a prezentei traduceri. (n. tr.)

² Vezi P.J. Fedwick, *Bibliotheca Basiliana Universalis. A Study of the Manuscript Tradition. Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea*, vols. I; II, 1 ; II, 2; III; CCG (Turnhout, 1993-1997), referită mai departe ca BBU, și M. Geerard și J. Noret, *Clavis Patrum Graecorum. Supplementum*. CCG (Turnhout, 1998), referită în continuare ca CPG Sup.

³ CPG II, 2935-2937, 2939-2954. Vezi, de asemenea: Stig Y. Rudberg, *Études sur la Tradition Manuscrite de Saint Basile* (Lund, 1953), pp. 115-120. Niciuna dintre ele nu a fost studiată sau publicată vreodată.

³ *Editio princeps* a textului este în pregătire.

păstrează într-un singur manuscris, *Codex Upsaliensis Graecus 5* (ff. 143r-146v). Este un manuscris pergament care, potrivit lui Stig Y. Rudberg⁴, a fost publicat în jur de 1100 d. Hr. Manuscrisul consistă din 197 de pagini și conține o colecție de texte care formează o antologie ascetică, asamblată în mod evident pentru scopuri practice de edificare și lectură duhovnicească pentru monahi. Textele atribuite Sfântului Vasile cel Mare formează o mare parte a colecției. Două dintre ele, *Mărturisirea de credință* și *Pentru cei care intră în mănăstire și pentru cei care conduc comunitatea monahală* nu au fost până acum publicate.

Mărturisirea de credință constă din patru mari părți, care în schimb sunt divizate în secțiuni.

Prima parte reprezintă un crez oficial și cuprinde patru părți, în locul celor trei care apar în mod obișnuit, ocupându-se de cele trei Persoane ale Treimii. O primă foarte scurtă secțiune vorbește despre Dumnezeu Tatăl, descriindu-L ca „Atotputernic” și „Născătorul Unuia Născut Fiului Său”, dar nu face nici o referință la rolul Său de Creator.

Cea de-a doua secțiune vorbește despre Fiul lui Dumnezeu, descriind relația Sa cu Tatăl și rolul Său în creație și în lume. A treia secțiune vorbește în oarecare detaliu despre Duhul Sfânt, descriind relația Sa cu Celelalte Persoane ale Sfintei Treimi, caracteristicile Sale și rolul Său în lume. Implicarea Duhului Sfânt în Întrupare îi permite autorului să se întoarcă la Fiul lui Dumnezeu (aceasta constituie cea de-a patra secțiune) și să vorbească despre lucrarea Sa de mântuire care implică Întruparea, suferința, moartea, Învierea, Înălțarea la cer, a doua Venire și Judecata de Apoi. Lucrarea lui Hristos este legată complet de lucrarea Duhului Sfânt Care se spune că îndeplinește Întruparea, servește ca o pecete la botez, se comportă ca un mijlocitor în a-i face pe oameni fii ai lui Dumnezeu și este împreună-lucrător cu Hristos la crearea lumii.

Partea a doua consistă din două secțiuni de anateme. Secțiunea întâi condamnă învățăturile care-L prezintă pe Fiul atât de îndepărtat de Tatăl, respingând concepțiile potrivit cărora Fiul lui Dumnezeu este o creatură, este diferit de Tatăl în substanță și natură, este neasemenea Lui în Ipostas și nu este veșnic. Secțiunea a doua este îndreptată împotriva extremei opuse a dogmei trinitare, și anume

⁴Stig Y. Rudberg, „Codex Upsaliensis Graecus 5”, *Eranos* 50 (1952), pp. 60-70.

sabelianismul sau monarhismul modalist care confundă Persoanele Treimii, considerând mai degrabă pe Fiul și pe Duhul ca și când ar fi emanații ale Tatălui sau părți din substanța Sa decât Ființe individuale depline.

Până în momentul de față structura și compoziția textului urmează modelul tradițional al crezurilor apărute în secolul al patrulea⁵. **Partea a treia**, cu toate acestea, prezintă o îndepărtare radicală față de această tradiție și scoate la iveală faptul că textul de fapt nu este un crez, ci o omilie care începe cu o mărturisire de credință și apoi continuă să se adreseze ascultătorilor. Partea a treia consistă din patru secțiuni. În ele predicatorul își instruiește auditoriul (utilizând persoana a doua singular de dragul expresivității) despre modul cum să răspundă cucernic și fără agresivitate, și totuși problematic chestiunilor legate de natura lui Dumnezeu, celor legate de Tatăl, respectiv Fiul și Duhul Sfânt.

Partea a patra este o concluzie formală și o binecuvântare pentru „toți cei dintre voi care cred în acord cu prezenta mărturisire și se tem de Dumnezeu”.

Pentru a stabili data, proveniența și, sperăm, paternitatea omiliei, vom compara mărturisirea sa de credință cu cele două puncte focale în formularea crezului creștin din secolul al patrulea, și anume crezurile Sinoadelor de la Niceea (325) și Constantinopol (381).

La prima vedere, nu este evidentă o legătură între *Mărturisirea de Credință* și crezul de la Niceea⁶. Niceea vorbește despre Dumnezeu Tatăl ca „Făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute”, în timp ce *Mărturisirea*, deși menționează „acordul Tatălui”, pune accent pe rolul Fiului în crearea lumii.

În partea a doua și a patra, care sunt dedicate Fiului, cele două crezuri sunt de acord în ceea ce privește punctele principale ale mesajului creștin, care este comun pentru toate crezurile trinitare. Astfel, ele vorbesc despre „Fiul Unul Născut din Tatăl” care S-a întrupat pentru mântuirea lumii, a suferit, a fost răstignit, a murit, a înviat și S-a înălțat la ceruri și va judeca viii și morții. În ceea ce

⁵ Vezi A. Hahn și G.L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* (3rd ed., Breslau, 1897); R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh, 1988); J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds* (3rd ed., London, 1972).

⁶ Hahn, pp. 160-161; Kelly, pp. 215-216; CPG IV, 8512.

privește expresiile mai puțin comune, *Mărturisirea* deține un acord literal cu Niceea numai în următoarele: „Lumină din Lumină”, „Dumnezeu din Dumnezeu”, „pentru mântuirea (noastră)”⁷. În mod semnificativ, cele două fraze care reprezintă însăși esența învățaturii niceene: „care este din substanța Tatălui” și „născut, nu făcut, din aceeași substanță cu Tatăl” sunt absente.

Niceea are deosebit de puține de spus despre Duhul Sfânt. În contrast, *Mărturisirea* oferă mai degrabă o învățătură elaborată despre lucrarea Duhului în lume.

Abia în momentul în care ajungem la anateme discernem că cele două crezuri împărtășesc mai mult decât par să sugereze declarațiile pozitive. Textul nostru urmează crezul niceean în anatemizarea declarației fundamentale ariene: „A existat o vreme când El (adică, Fiul lui Dumnezeu) nu era”⁸. Atunci când Niceea condamnă pe cei „care afirmă că Fiul lui Dumnezeu este dintr-un Ipostas sau substanță, sau este mutabil sau schimbabil”, *Mărturisirea* îi răspunde respingând pe acei care „spun că El este diferit în substanța Sa și nu la fel cu ipostasul Tatălui”. Ambele utilizează aceeași expresie: „anatematismele Bisericii universale și apostolești”⁹. Acordul total asupra acestor două puncte indică în mod foarte clar faptul că în pofida evitării cu prudență a termenului „din aceeași substanță”, textul nostru urmează, dacă nu litera, cel puțin duhul niceean.

Sinodul de la Niceea a marcat deschiderea etapei controverselor ariene și a inaugurat procesul de realizare a crezului oficial. Discuțiile trinitare au ajuns la o concluzie în 381, la Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol. După o lungă perioadă de cercetare atentă, termenul niceean ὁμοούσιος (din aceeași substanță) – care a fost absent realmente din toate crezurile sinodale între 325 și 381 – a fost reabilitat și păstrat cu evlavie în crezul universal. Principalul punct pe care Sinodul de la Constantinopol l-a adăugat la crezul niceean este învățătura despre Duhul Sfânt. *Mărturisirea* împărtășește aceleași poziții cu cele ale crezului constantinopolitan¹⁰, precum și cu cele ale crezului niceean, și, desigur, fundamentele mesajului creștin privind mântuirea. Înțelegerea lor în ceea ce privește rolul Duhului Sfânt este cea care revelează o legătură între textul nostru și

⁷ Φως εκ φωτος, θεον εκ θεων, δια την... σωτηριαν επι/σοτηρια.

⁸ Ην ποτε οτε ουκ ην.

⁹ Αναθεματιζει η καθολικη και αποστολικη εκκλησια.

¹⁰ Hahn, pp. 162-165; Kelly, pp. 297-298; CPG IV, 8599.

teologia Sinodului II Ecumenic, de vreme ce ambele mărturisesc faptul că Duhul Sfânt „purcede din Tatăl”, îl numește pe El „dătător de viață”¹¹ și recunoaște rolul Său în Întrupare. Faptul că *Mărturisirea* nu vorbește despre adorarea și slăvirea îmbinate a celor trei Persoane, și nu menționează Duhul ca grăind prin proroci indică faptul că deși teologia sa privind Duhul se deplasează înspre direcția crezului constantinopolitan, ea se află doar pe calea către el.

Compararea textului nostru cu multitudinea de declarații credale sinodale și personale produse de-a lungul celui de-al patrulea secol scoate la iveală un crez cu care, fără îndoială, se află în legătură. Acesta este Crezul Sinodului din 341, așa-numitul al doilea Crez de la Antiohia¹². El a apărut ca un rezultat al eforturilor majorității episcopatului oriental de a găsi o interpretare a credinței de la Niceea care ar condamna în mod expres nu doar separația ariană dintre Fiul și Tatăl, ci, de asemenea, confuzia sabeliană și monarhiană a Treimii. Ei consideră că, asupra celui de-al doilea punct, formula niceeană putea fi pasibilă de interpretări greșite și astfel trebuia reformulată.

Textul nostru își trage teologia sa privind plinătatea și desăvârșirea ipostasului lui Hristos din Sinodul de la Antiohia, declarându-L pe El a fi născut din Tatăl, „întreg din întreg, desăvârșit din desăvârșit, unic din unic, Împărat din Împărat, Domn din Domn, chipul exact al substanței, puterii, slavei și voinței” Tatălui¹³, și îl descrie pe Hristos ca „imutabil și neschimbabil”¹⁴, atribuindu-I aceleași epitete biblice: „Lumină adevărată”, „Adevăr”, „Înviere” și „Păstor”¹⁵. Ambele crezuri mărturisesc în mod explicit trei Ipostasuri și insistă asupra faptului că numele aplicate Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt nu sunt doar cuvinte, ci o indicație esențială a individualității fiecărui ipostas. *Mărturisirea* și Sinodul utilizează aceleași expresii: „Dacă cineva spune că Fiul este o creatură sau o lucrare”¹⁶, pentru a introduce anatema împotriva acelor care neagă divinitatea completă lui Hristos.

¹¹ Εκ του πατρος / πατρος εκλορεθεται; ζωολοιον.

¹² Hahn, pp. 184-186; Kelly, pp. 268-270. CPG IV, 8557.

¹³ Ολον οξ ολου, τελειον εκ τελειου, μονον εκ μονου, βασιλεα εκ βασιλεως, κυριον απο κυριου, αυσιας και δυναμεως και δοξης και βουλης εικονα απαραλλακτον εχοντα.

¹⁴ Ατρεπτος, αναλλοιωτος.

¹⁵ Φως αληθινον, αληθεια, αναστασις, ποιμην.

¹⁶ Ει δε τις λεγει τον υιον... κτισμα η ποιημα...

Există în mod evident o strânsă relație între *Mărturisirea de credință* și Crezul Sinodului de la Antiohia. Totuși teologia lor nu este cu totul identică. Asupra a două puncte textul nostru se depărtează de crezul de la Antiohia. Evită descrierea lui Hristos ca „mijlocitor între Dumnezeu și oameni” și concepția potrivit căreia cele trei Ipostasuri ale Sfintei Treimi sunt „una în conlucrare”¹⁷. Prima dintre cele două fraze este mai degrabă vagă și susceptibilă de interpretări greșite. Cea de-a doua, judecată după standardele ortodoxiei niceene, este o declarație categoric periculoasă, care – indiferent dacă în mod intenționat sau nu – desface unitatea Dumnezeirii aproape dincolo de monoteism.

În final, trebuie să admitem faptul că crezul nostru este direct legat de încă o mărturisire de credință. De data aceasta este un crez personal al Sfântului Grigorie Taumaturgul, care s-a păstrat în *viața* lui compusă de Sfântul Grigorie de Nyssa, fratele mai mic al Sfântului Vasile cel Mare¹⁸. Acest crez este cel din care textul nostru preia, mai întâi, descrierea sa referitoare la Tatăl ca „Născător al Unuia-Născut Fiului Său”¹⁹ și, în al doilea rând, un șir de epitete: „nevăzut”, „nesticăcios”, „nemuritor”, „veșnic”, „neschimbabil” și „imutabil”²⁰, care se aplică atât la Tatăl, cât și la Fiul, urmându-și cu fidelitate sursa. Vorbind despre Duhul Sfânt, *Mărturisirea de credință* împrumută termenii ὁπάρις (existență) și ὁγιασμός (sfințenie).

Analizat din perspectivă teologică, textul indică faptul că autorul lor este cineva care provine dintr-un tip de mediu homoioussian, se găsește într-un proces de apropiere de terminologia niceeană și are o legătură cu tradiția Sfântului Grigorie Taumaturgul, apostolul din Pont.

Chestiunea rămâne dacă Sfântul Vasile ar putea fi autorul *Mărturisirii de credință*. Pentru a încerca să răspundem la ea, ar trebui să avem în vedere mărturisirile de credință care aparțin în mod indubitabil lui și, de asemenea, să căutăm paralele stilistice, lingvistice și doctrinale cu alte scrieri necontestate ale Sfântului Vasile.

¹⁷ Μεσιτην θεου και ανθρωπων; τη συμφωνια εν.

¹⁸ G. Heil, *Gregorii Nysseni Sermones. Pars II (Gregorii Nysseni Opera X, 1)* (Leiden – New York – Kobenhavn – Koln, 1990), pp. 3-57; Hahn, pp. 253-255; CPG II, 3184.

¹⁹ Γεννητωρ... υιου μονογενους.

²⁰ Αορατος, αφαρτος, αθανατος, αιδιος, αναλλοιωτος, ατρεπτος.

Epistola 125²¹ conține o mărturisire de credință pe care Sfântul Vasile, i-a dat-o, în 373, lui Eustație de Sebasta să o semneze pentru a-și demonstra ortodoxia. Ea consistă din crezul niceean, cu unele explicații adiționale privind termenul *homoousios* și Persoana Duhului Sfânt. Acestea din urmă, deși nu conțin paralele literale cu *Mărturisirea de credință*, arată aceleași preocupări și aceeași direcție a gândirii teologice.

Prologul *Despre credință*²² care precede *Regulile morale* evită în mod deliberat aproape orice ar putea fi controversat. Sfântul Vasile admite deschis faptul că motivul pentru aceasta este de fapt acela că a trebuit să facă o mărturisire²³ scrisă (lucru pe care el întotdeauna l-a tratat cu prudență). Fiind în linii mari de acord, *Mărturisirea de credință* și Prologul sunt apropiate în două privințe, în mod particular. În primul rând, ambele admit faptul că numele Persoanelor Sfintei Treimi indică distincția lor specială²⁴. În al doilea rând, Prologul – în dezbateră²⁵ lui – și *Mărturisirea* – în practică – demonstrează aceeași dispoziție pentru aplicarea a numeroase nume și titluri pentru a-L descrie pe Dumnezeu, deoarece luate separat, fiecare dintre ele rămân incomplete, de vreme ce indică doar o singură caracteristică particulară.

Omilia *Despre credință* se apropie de textul aflat în considerație nu doar ca doctrină, ci, de asemenea, ca stil și terminologie²⁶.

²¹ *EustSeb. 11125* (abrevierile lucrărilor Sfântului Vasile sunt date urmând BBU). Epistolele citate în ediția Saint Basile, *Lettres*, texte établis et traduits par Yves Courtonne, t. 1 (Paris, 1957); t. 2 (Paris, 1961); t. 3 (Paris, 1966).

²² *MorPr2* (Prologus VIII (*De fide*)) CPG II, 2886. PG 31, 676-692.

²³ PG 31, 676 C10-D1.

²⁴ PG 31, 685 C10-688 A3.

²⁵ PG 31, 684 A13-C9.

²⁶ *Fide* CPG II; 2859. Vezi, de exemplu PG 31, 465 C8-468 A2 și PG 31, 465 B15-C5: ... αννοησον την θειαν φυσιν εστωσαν, ατρεπτον, αναλλοιωτον, απατη, ασυνθετον, αδιαρρετον, φως απροσιτον, δυναμιν αφατον, μεγαθος απεριοριστον, δοξαν υπεραστραπτουσαν, αγαθοτητα επιθυνητην, καλλος αμυχανον... Următorul pasaj cu șirul său de 13 epite aplicate lui Dumnezeu arată în mod foarte clar faptul că această caracteristică nu era deloc străină stilului omiliilor Sfântului Vasile. Pentru propria sa explicație și justificare privind un astfel de stil, vezi Prologul *Despre credință* PG 31, 684 A13-C9. Considerând *Mărturisirea* trebuie să luăm de asemenea în considerație faptul că aparține mai degrabă genului mărturisirii de credință decât propriu-zis omiliei, și se bazează pe Cel de-al Doilea Crez de la Antiohia care este plin de astfel de șiruri de nume și titluri aplicate lui Dumnezeu. Nu orice scriere necontroversată a Sfântului Vasile arată aceeași perfecțiunea stilistică unică precum *Hexaemeron*-ul și alte omilii târzii. Valoroase așa cum sunt, omiliile timpurii revelează în mod inevitabil faptul că autorul lor este unul care încă își formează stilul.

Cele trei cărți *Împotriva lui Eunomie* urmează foarte mult aceeași linie a învățăturii trinitare cu cea a *Mărturisirii de credință*, și ele ar putea foarte bine servi drept un comentariu extins la ea, atât de numeroase sunt exemplele acordului dintre ele²⁷. Ambele texte atacă arianismul extrem de pe poziția unui teolog homoiousian care este într-un acord substanțial cu credința niceeană, și evită termenul *homoousion* doar din pricina posibilei interpretări greșite de tip sabelian, preferând să vorbească despre completa (απαρλλακτος)

²⁷ Basile de Césarée, *Contre Eunome*, intr., tr. et notes de B. Sesboüé, G.-M. de Durand et L. Doutreleou tome I, SCh 299 (Paris, 1982); tome II, SCh 305 (Paris, 1983).

CEun I, 7, 4-29 (θουραν, οδον, αρτον, αμπελον, ποιμενα, φως); É, 8, 47-58 (αναλοιωτον, αορατον, αφθαρτον);

I, 10, 1-35 (αφθαρτον, αορατον, αθανατον, αγεννητον, αγατον, δικαιον, δημιουργον, κριτην);

I, 19, 27-44; II, 16, 24-38; II, 17, 5-11 (εικων, απαυγασμα της δοχης του Θεου, σοφια, δυναμις δικαιοσυνη); II, 22, 39-51 (τον μεν τροπον καθ' ον εγεννησεν ο Θεος ως αρρετον και απερινοητον αφιεντα... τα ονοματα... την προς αλληλα σχεσιν ανδεικνυται μονην);

II, 24, 32-34 (ο τροπος αρρητος και απερινοητος);

II, 25, 4-7 (φως ειναι τον Υιον γεννητον, εκ του αγεννητου φωτος απολαμψαντα, και αυτοζων και αυτοαγατον εκ της ζωοτοιου πηγης και της πατρικης αγαθοτητος προελτοντα);

II, 25, 28-29 (παρηλλαχθαι το φως προς το φως και την ζων προς την ζων, και την δυναμιν προς την δυναμιν cf. *Mărturisirea*: φως εκ φωτος δυναμιν εκ δυναμεως ζων εκ ζωης care par să vizeze exact împotriva acestor cuvinte ale lui Eunomie).

II, 27, 36-39 (αγαθου μεν Πατρος αγαθος ο Υιος, φωτος δε του αγεννητου φωτος εξελαμψε το αιδιον, και εκ της οντως ζωης η ζωοποιος προηλθε πηγη, και εκ της αυτοδυναμεως η του Θεου δυναμις εξεφανη);

II, 29, 25-29 (την του απλου και αμερους εννοιαν... αορατον, αφθαρτον, αναλοιωτον δημιουργον, κριτην);

II, 32, 47-48 (Υιος αλητης και εικων του Θεου και υποστασεως χαρακτηρ);

III, 2, 27-29 (το ηφεμονικον τη φυσει, αυτε τη κτισει δυναριθμειν το τη θεια και μακαρια Τριαδι εναριθμουμενον);

III, 3, 15-16 (οικειωσια προς τον Πατερα και Υιον η κοινωνια των ονοματων παριστησι);

III, 6, 36-40 (Πνευμα αγιον, και Πνευμα Θεον, και Πνευμα αληθειας, αποστέλλομενον παρα Θεου, δια Υιου χορηγουμενον, ου δουλων, αλλ' αγιον, αγαθον, ηγεμονικον, Πνευμα υιθεοσις, επισταμενον παντα τα του Θεου).

asemănare a substanței²⁸. Toate acestea, în opinia mea, sprijină datarea *Mărturisirii de credință* cam în aceeași perioadă cu tratatul *Împotriva lui Eunomie* (pentru cea din urmă accept anul 360 sau începutul lui 361, așa cum a demonstrat Thomas Kopecek²⁹).

Mărturia internă a textului ar putea sugera o anume perioadă pentru conceperea sa. *Mărturisirea de credință* este o omilie care oferă o profesiune de credință și dă sfaturi despre modalitatea de a aborda chestiuni dificile despre doctrină. Prima – cu lungile sale șiruri de nume și epitete – seamănă cu o încercare de a apăra poziția teologică a cuiva. Cea din urmă pare a fi o instrucțiune adresată anturajului predicatorului. Această atmosferă s-ar potrivi foarte bine cu situația din primăvara anului 360. Episcopul Dianios al Cezareii semnase crezul *homoian* care fusese formulat la Constantinopol în decembrie 359 și ratificat în ianuarie 360. Sfântul Vasile, care el însuși fusese prezent la sinodul din decembrie, a găsit crezul atât de inacceptabil, încât, cu toată afecțiunea personală pentru Dianios, a rupt comuniunea cu episcopul său și s-a retras la mănăstirea sa pontică³⁰. S-ar părea că el a trebuit să-și justifice în fața ucenicilor săi măsura sa drastică, să-și clarifice atitudinea sa față de un număr uluitor de mare de crezuri emise de sinoadele recente și să ofere orientări teologice pentru discipolii săi. Sugerez ideea că *Mărturisirea de credință* reprezintă textul mesajului Sfântului Vasile către monahii lui, cu această ocazie.

²⁸ *Mărturisirea*: ουσίας και δυναμεως και δοξης και βουλης εικονα απαραλλακτον εχοντα την υπαρξιν του Παντοκρατορος Θεου.

CEun. I, 18, 7-9: εικων ζωσα, μαλλον ε αυτοουσα ζων, ουκ εν σχηματος ομοιοτητι, αλλ' εν αυτη τη αυσια το απαρακτον αι διασωζουσα.

CEun. I, 27, 21: το της φυσεως απαραλλακτον παριστωντος αντευθεον.

CEun. II, 6, 20: του γεννηθοντος οικεως εχειν αφειλοντος παντως και απαραλλακτως προς τον γεννησαντα.

MaxPh. 9, 3, 1-4: το ομοιον κατ' αυσιαν, ει μεν προσκειμενον εχει το αταραλλακτως, δεχομαι την φωνην ως εις ταυτον τω ομοουσιου. ...Ει δε τις του ομοιου το απαραλλακτον αποτεμνοι... υποπτειω το πημα...

Apol. 11361, 24-28: προς δε την τοιαυτην εννοιαν δοξει μοι η του απαραλλακτως ομοιου φωνη, μαλλον ηπερ η του ομοουσιου αρμοττειν... ομοιον δε κατ' αυσιαν ακριβως και απαραλλακτως, ορθως αν οιμαι λεγεσθαι. (Epistola 361 către Apolinarie este citată după Ç. de Riedmatten, „La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée”, *JThS*, n.s., VII, 2 (1956), pp. 202-203.

²⁹ T.A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, Patristic Monograph Series, No. 8, vol. 2 (Cambridge, MA, 1979), pp. 364-372.

³⁰ Vezi Epistola 51 către episcopul Bosporios (*Bos* 51).

Această datare ne permite să explicăm de asemenea de ce textul nu a fost copiat mai des. Schimbarea rapidă a circumstanțelor în Biserică și evoluția teologică personală a lui Vasile (s-a mișcat către acceptarea totală a termenului *homoousios* și a poziției speciale a Crezului de la Niceea) a făcut foarte repede ca învățătura *Mărturisirii de credință* să pară depășită, iar stilul său – unul nu foarte demn de maturitatea predicatorului. De altfel, ocazia cu care a fost transmisă omilia nu era una fericită. Probabil după împăcarea lui cu Dianios, Vasile a încercat să lase întreaga chestiune la o parte. Aceasta poate fi dedusă din tăcerea Sfântului Grigorie cu referire la incident, dar și din faptul că, chiar la distanță de ani după, Sfântul Vasile a trebuit să dezmintă acuzațiile malițioase potrivit cărora el îl excomunicase pe Dianios.

Traducere de Daniel Jugrin

Recenzii

Jaroslav Pelikan, *Credo: ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturiilor de credință din tradiția creștină*, traducere din limba engleză de Mihai-Silviu Chirilă, Editura Polirom, Iași, 2010, 504 p.

Editura Polirom prezintă, cu ocazia anului consacrat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, volumul introductiv al celei mai bune colecții de cărți de teologie credală din întreaga literatură de specialitate.

Volumul introduce (fiind în același timp o lucrare de sine stătătoare, motiv pentru care mai jos celelalte volume sunt numerotate de la 1 la 3) o serie de patru volume numite *Crezuri și mărturisiri de credință în tradiția creștină* editat de Jaroslav Pelikan și Valerie Hotchkiss. Setul prezintă mai mult de 225 de documente care au fost principalele mărturisiri de credință ale Bisericii creștine din vremuri biblice până în prezent, în diferite culturi. Colecția depășește *Crezuri ale creștinătății* din 1877 a lui Philip Schaff, altă colecție celebră care, până la apariția lucrării lui Pelikan, era sursa în limba engleză pentru studii credale.

Volumul *Credo*, al eminentului profesor Jaroslav Pelikan, cuprinde

o tratare exhaustivă a definițiilor credale și confesionale, originea, autoritatea și istoricul lor. Este cea mai substanțială tratare a acestei teme, având la bază munca de o viață a lui Pelikan.

Patru sunt, după Pelikan, factorii care contribuie la conturarea unui simbol de credință: exegeza, rugăciunea, polemica și politica. În virtutea acestor factori își organizează cartea în patru părți: „Definirea crezului și a mărturisirii”; „Apariția crezurilor și mărturisirilor”; „Autoritatea crezurilor și mărturisirilor”; „Istoria crezurilor și mărturisirilor” și șaptesprezece capitole: „Continuitate și schimbare în crezuri și mărturisiri”; „Imperativul credal și confesional”; „Mărturisirea credinței ca doctrină”; „Credință și orânduire”; „Scriptură, tradiție și crez”; „Regula rugăciunii și regula credinței”; „Formule ale concordiei – și ale discordiei”; „Formularea mărturisirilor și politica religioasă”; „Dogma credală ca lege bisericească”; „Fapte, nu crezuri?”; „Transmiterea crezurilor și mărturisirilor la alte culturi”;

„Ortodoxia adunării credincioșilor”; „Regulile credinței în Biserica primară”; „Afirmarea credinței în Ortodoxia răsăriteană”; „Profesiuni de credință în Occidentul medieval”; „Mărturisiri de credință în epoca Reformei”; „Expuneri ale credinței în creștinismul modern”.

Pelikan ilustrează pe larg contextul uman în care au apărut și s-au dezvoltat crezurile și simbolurile de credință, dar și valoarea lor: „Impresia covârșitoare pe care o va avea orice cititor care parcurge oricare dintre colecțiile de texte credale și confesionale din diferite perioade istorice menționate la «Ediții, colecții și surse bibliografice» sau în volumele *Crezuri și mărturisiri de credință în tradiția creștină* este aceea că ele se repetă în mod invariabil. Mai mult decât altele, crezurile din epoca Bisericii primare și apoi, din nou, dar la o și mai mare dimensiune, mărturisirile din epoca Reformei protestante par a argumenta același lucru mereu și mereu, adesea în aceeași terminologie ezoterică și arhaică, menționând aceleași pasaje biblice ca dovezi și pronunțând aceleași condamnări față de aceleași erezii (sau asupra erezilor mai noi ale celorlalte confesiuni) – și toate acestea cu sentimentul încrederii în sine și al corectitudinii absolute. Deși fac referiri discrete sau pe față unele la altele, pentru a argumenta sau a refuza, după caz, diferențele dintre ele, rezultate din controversa teologică și care la

rândul lor au generat alte controverse teologice (care au produs desigur alte crezuri și mărturisiri, la nesfârșit, se pare), probabil că par uneori cititorului modern atât de mărunte și marginale, încât numai un specialist în teologia istorică ar putea să distingă pozițiile confesionale sau ar fi suficient de interesat să facă așa ceva. Această impresie nu e mai puțin pregnantă nici când cititorul este un creștin serios căruia îi pasă de credință și învățătura creștină”.

Cum funcționează exprimările credinței și credințele însele ca autorități ale credinței? Aceasta este o întrebare crucială într-o epocă în care „faptele” sunt preferate „credințelor”. O provocare la adresa autorității este și ruptura dintre codurile morale și crezurile dogmatice. Pelikan reafirmă „legătura de nezdrunținat dintre fapte și credințe”, în timp ce dragostea creștină este premisa confesiunii creștine.

Documentele credale sunt transmise în alte culturi, ceea ce face ca noi forme de expresie să apară cu prilejul indigenizării și inculturării acelor crezuri.

Istoria crezurilor și a mărturisirilor de credință cuprinde perioadele istorice ale Bisericii primare, Ortodoxiei răsăritene, Occidentului medieval, epocii Reformei și creștinismului modern.

Celelalte titluri ale colecției sunt:

Volumul 1. *Reguli ale credinței în Biserica primară, afirmații ortodoxe*

răsăritene ale credinței, formulări ale credinței în Occidentul medieval;

Volumul 2: *Crezuri și mărturisiri în epoca Reformei;*

Volumul 3: *Formulări ale credinței în creștinismul modern.*

Mihai-Silviu CHIRILĂ

Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie și literatură postpatristică*, III volume, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009.

La mijlocul anului 2009 și începutul lui 2010, cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, la Editura Basilica a Patriarhiei Române a fost tipărit, în condiții grafice cu totul deosebite, un manual de *Patrologie și literatură postpatristică*, al renumitului și eruditului profesor de *Patrologie*, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu, Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu. Așa cum menționează și însuși autorul, lucrarea este structurată în trei volume, corespunzătoare împărțirii clasice a perioadei patristice, în volumul trei incluzând și pe autorii postpatristici.

În *Cuvântul înainte*, prestigiosul profesor motivează unul dintre scopurile alcătuirii acestui manual: „Considerăm că într-o lume în plin proces de secularizare, care și-a pierdut reperele morale autentice, în care confruntările de ideologii, chiar și cele de natură religioasă, tind să ne arunce în derută și haos, cunoașterea teologiei Sfinților Părinți poate contribui la o înțelegere mai bună a credinței ortodoxe și la capacitatea de a discerne mai bine între adevăr și eroare în exprimarea

credinței creștine” (*Patrologie*, vol. I, p. 6).

Este bine cunoscut faptul că pentru alcătuirea unei cărți care să dăinuie în timp ca un far călăuzitor într-o lume care se abate tot mai mult de la cărarea mântuirii și de la drumul cel drept către Dumnezeu, este necesară o muncă asiduă de câțiva ani (de pildă, Fericitul Augustin sublinia faptul că o carte bună se alcătuiește în 10 ani). Cu atât mai multă trudă, dăruire, acribie științifică, erudiție, meticulozitate, experiență și perseverență sunt necesare în alcătuirea unui manual sau a unui curs cum este cel de *Patrologie și literatură postpatristică*. Acest lucru îl relevă și autorul însuși: „Elaborarea unui curs de *Patrologie* nu este o lucrare lipsită de dificultăți sau un demers facil... Un curs de *Patrologie* trebuie să cuprindă, în primul rând, pe toți martorii învățaturii ortodoxe din primele opt veacuri, a căror viață și ale căror scrieri sunt, în general, în conformitate cu învățătura Bisericii și căror Tradiția creștină le atribuie o autoritate în privința doctrinei” (*Patrologie*, vol. I, p. 5).

După *Cuvântul înainte*, suntem invitați să lecturăm o *Introducere* în

care autorul ne prezintă definiția *Patrologiei*, face o expunere a Sfinților Părinți și dintre aceștia a *Doctorilor Bisericii*, apoi a scriitorilor bisericești, a scriitorilor creștini și a învățătorilor Bisericii. Imediat după aceasta, este prezentat *Obiectul Patrologiei*, scopul și importanța acestei materii, fiind oferite date importante și despre limbile literaturii patristice, periodizarea și istoricul *Patrologiei*. Nu toți autorii prezentați aici sunt ortodocși, însă scrierile celor ce au deviat au fost combătute de teologii pe care Biserica îi recunoaște ca Sfinți Părinți.

La elaborarea acestui manual prezentat în trei volume, Părintele Profesor Constantin Voicu a folosit manuale de patrologie aparținând unor mari patrologi ca: H. Kihn, Otto Bardenhewer, B. Altaner, G. Küger, J. Tixeront, F. Cayré, F. Mourret, Pierre de Labriole, P. Monceaux, Aimé Puech, Gustave Bardy, I.G. Coman, J. Quasten, Remus Rus ș.a., pe care i-a indicat la bibliografia aferentă fiecărui autor prezentat. Viața, opera și doctrina fiecărui autor sunt înșiruite magistral sub pana măiastră a ilustrului profesor.

De multe ori, studenții sau chiar masteranzii și doctoranzii se familiarizează nu tocmai facil cu această *seducătoare* materie de studiu, unul dintre motive fiind acela al lipsei unei bibliografii atent selectate la fiecare autor patristic sau scriitor bisericesc. Cele trei volume ale acestui manual de *Patrologie* umplu

acest gol, căci după prezentarea minuțioasă a vieții, operei și doctrinei fiecărui autor, este prezentată o vastă bibliografie adusă la zi, care cuprinde ediții, traduceri, cărți, manuale și studii atât în limba română, cât și în engleză, franceză, germană, greacă și italiană. În limba română, au fost incluse aproape în totalitate titlurile studiilor publicate în revistele teologice și eparhiale din Patriarhia Română, de la origini până astăzi. Bibliografia ce urmează prezentării fiecărui autor este deosebit de utilă, căci lectorul interesat de o anume problemă sau doctrină a vreunui autor, poate lesne afla cine le-a tratat până în acel moment și în ce carte sau revistă le poate citi.

Unele titluri de lucrări, unii termeni și texte cheie ale autorilor sunt redactate în limbile în care au fost scrise, bineînțeles, aceste pasaje fiind urmate îndeaproape de traducerea lor în limba română.

Revelând și relevând importanța acestei discipline teologice, Părintele Profesor face următoarele precizări: „Numărul impresionant de opere scrise și păstrate din literatura patristică, unicitatea, varietatea și originalitatea remarcabilă a multora dintre aceste opere și, nu în ultimul rând, profunzimea gândirii și patosul misionar, îmbinarea între harul divin și efortul uman, între evlavie și rațiune, care se degajă din paginile Sfinților Părinți, fac din *Patrologie* o disciplină importantă și fundamentală în formarea

caracterului, personalității și conștiinței creștine a viitorilor slujitori ai Bisericii" (*Patrologie*, vol. I, p. 5).

Deseori, când fac referire la Sfinții Părinți și scriitorii bisericești, îmi place nespus de mult să amintesc, atunci când ocazia îmi permite, despre marile izbânzi ale Părinților Bisericii și ale unor scriitori bisericești ce au rămas emblematici pentru întreaga Biserică, de-a lungul secolelor, până astăzi. Unii dintre ei au fost martiri, ca Sfântul Policarp, Sfântul Ignatie Teoforul, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, Sfântul Ciprian, Pamfil, Origen etc., petrecându-și viața și misiunea Bisericii, după pilda marelui martir - Iisus Hristos. Moartea lor martirică subliniază sensul și valoarea operelor lor scrise. Alți autori patristici au fost și ierarhi sau membri ai clerului obișnuit și, în această calitate, s-au manifestat ca organizatori de biserici, de instituții pentru asistența socială, de viață monahală, de mănăstiri, de educație și cultură, ca Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Ambrozio, Sfântul Chiril al Alexandriei, Sfântul Niceta de Remesiana etc. Alții au strălucit prin învățătura și cultura lor bogată sau au fost creatori de știință teologică, ori de ramuri ale acesteia, ca Origen, Eusebiu, Părinții Capadocieni, Ieronim, Fericitul Augustin, Sfântul Maxim Mărturisitorul etc., dând Bisericii temelie doctrinară și prestigiu intelectual. Alții au îmbinat uriașa muncă intelectuală cu cea organizatorică

și administrativă, ca unii autori din Școala alexandrină, în frunte cu Origen, Părinții capadocieni, Sfântul Chiril, sau din Școala antiohiană ca Sfântul Efrem Sirul, Sfântul Ioan Gură de Aur, Teodoret al Cyrului, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Ioan Damaschin. Majoritatea scriitorilor patristici au fost misionari de înaltă clasă, convertind la creștinism diferite neamuri sau părți din diferite neamuri, punându-le în circuitul civilizației greco-romane și creștine-universale și lăsând amintiri neșterse în istoria sau folclorul acestor popoare, ca, de exemplu, Sfântul Grigorie Taumaturgul în istoria popoarelor din Pont, Sfântul Vasile cel Mare în istoria capadocienilor, armenilor și românilor urmași ai geto-dacilor, *barbarii de la Istru*, Sfântul Ioan Gură de Aur și Sfântul Niceta de Remesiana, în istoria acelorași daco-romani, Ulfila în istoria goților, Sfântul Ilarie în aceea a Galiei, Sfântul Grigorie cel Mare în aceea a Angliei, Isidor de Sevilla în aceea a Spaniei etc. Un număr însemnat de autori ierarhi sau de clerici de rând au participat la Sinoade ecumenice și locale. Unii au câștigat respectul și prețuirea împăraților, al împărăteselor și al unor mari dregători, ca Origen, Eusebiu, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Ioan Gură de Aur etc., care au mijlocit cu folos pentru apărarea, ajutarea sau promovarea credincioșilor lor sau chiar crușarea unor cetăți întregi ca Roma sau Antiohia în împrejurări grele sau chiar dramatice.

Alții au fost sfetnici ai împăraților, ca Sfântul Ambrozie, Sfântul Grigorie de Tours etc., cu rezultate cel mai adesea pozitive. Toți, fără excepție, au semănat dragostea și înțelegerea între oameni, au cultivat prietenia la toate nivelurile, au militat cu căldură pentru pace, *mama tuturor bunurilor*, împotriva războiului. „Au luptat contra sclavagismului, pentru îmbunătățirea condițiilor de muncă, pentru dreptatea socială, pentru ajutorarea socială, pentru progresul moral și duhovnicesc al creștinilor și al tuturor oamenilor. Mulți s-au mistuit de dorul desăvârșirii în propriul lor mediu, în comunități monahale sau în singurătatea pustiurilor”¹. Despre cei mai mulți dintre ei putem spune și noi împreună cu Sfântul Ignatie Teoforul, următoarele: „Cine dintre cei care au trecut pe la voi n-au lăudat virtutea și credința voastră tare? Cine n-a admirat evlavia voastră în Hristos, înțeleaptă și plină de bunătate? Cine n-a propovăduit chipul de mare cuviință al iubirii voastre de străini? Cine n-a fericit cunoștința voastră desăvârșită și sigură?”².

Sfântul Paisie de la Neamț, cel mai mare propagator al filosofiei

patristice din secolul al XVIII-lea și cel care a tradus Filocalia din limba greacă în limba slavonă (*Dobrotoliubie*) în anul 1793, care declanșând astfel o amplă mișcare de renaștere duhovnicească întemeiată pe întoarcerea la Părinții filocalici și la rugăciunea lui Iisus, referindu-se la folosul citirii operelor patristice, răspunde următoarele starețului Atanasie: „Să nu zici, părinte Atanasie, că ajunge una sau două cărți pentru mântuirea sufletului. Doar nici alina nu adună miere dintr-o floare, ci din multe. Așa este și cel ce citește cărțile Sfinților Părinți. Una îl învață dreapta credință, alta îi vorbește de tăcere și rugăciune, alta îi spune de ascultare, de smerenie și răbdare, iar alta îl îndeamnă către iubirea de Dumnezeu și de aproapele. Așadar, din multe cărți patristice învață omul să trăiască după Evanghelie”³.

Avem convingerea că manualul este un adevărat festin duhovnicesc în primul rând pentru profesorii de teologie, iubitorii de patrologie, literatură patristică, postpatristică și de istorie bisericească universală, doctoranzi, studenți, elevi seminaști, monahi, cercetători în domeniile teologiei, aghiografiei, dar și pentru specialiștii în limbi clasice, antropologie, filosofie, educație, cult,

¹ Preot prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, EIBMBOR, București, 1984, pp. 12-13.

² Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni (I)*, cap. I, 2, în *Scrisorile Părinților apostolici*, traducere, note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1995, p. 50.

³ *Sfântul Paisie de la Neamț – Viața, învățăturile și minunile*, ediție îngrijită de Arhim. Ioanichie Bălan, Editura Episcopiei Romanului, 2002, p. 21.

misiune variată, oratorie sacră, filocalie, artă literară în proză și versuri etc. Nu în ultimul rând, volumul este folositor pentru credincioșii Bisericii noastre care doresc să aprofundeze viața, opera și doctrina marilor Părinți ai Bisericii și ai renumiților scriitori bisericești.

De aceea, nouă nu ne rămâne decât să îl felicităm pe ilustrul autor și să recomandăm manualul cu deosebită căldură, având certitudinea că va fi tuturor de mare folos atât pe plan academic cât și pe cel duhovnicesc.

Diac. drd. Liviu PETCU

Autorii colaboratori ai volumului

1. Gheorghe Vlăduțescu, Academician, Profesor Universitar Doctor, Universitatea din București, Facultatea de Filosofie.
2. Alexandru Boboc, Academician, Profesor Universitar Doctor, Universitatea din București, Facultatea de Filosofie.
3. Constantin Voicu, Arhidiacon Profesor Universitar Doctor, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, disciplina „Patrologie și literatură patristică”.
4. Ioan Caraza, Diacon Profesor Universitar Doctor, Universitatea din București, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, disciplina „Patrologie și literatură patristică”.
5. Petre Semen, Preot Profesor Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza, Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, disciplina „Studiul Vechiului Testament și Limba ebraică biblică”.
6. Ioan-Cristinel Teșu, Preot Profesor Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza, Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, disciplina „Spiritualitate Ortodoxă”.
7. Gheorghe Petraru, Preot Profesor Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza, Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, disciplina „Misiologie și Ecumenism”.
8. Nicu Dumitrașcu, Preot Profesor Universitar Doctor, Universitatea din Oradea, Decan al Facultății de Teologie Ortodoxă, disciplina „Patrologie și literatură patristică”.
9. Vasile Nechita, Preot Profesor Universitar Doctor, Universitatea „Ovidius” din Constanța, Facultatea de Teologie Ortodoxă, disciplina „Misiologie și Ecumenism”.

10. Sergiu Mihail Tofan, Profesor Universitar Doctor, Universitatea „Dunărea de Jos” din Galați, Facultatea de Filosofie.
11. Marius Liviu Telea, Conferențiar Universitar Doctor, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, Facultatea de Teologie Ortodoxă, disciplina „Istoria și spiritualitatea Bizanțului”.
12. Dan Chițoiu, Conferențiar Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza, Iași, Facultatea de Filosofie, disciplina „Filosofie bizantină”.
13. Carmen Bolocan, Conferențiar Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, disciplinele „Catehetică și Didactica specialității (Religie)”.
14. Dan Sandu, Preot Lector Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza, Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, disciplina „Teologie Dogmatică și Simbolică”.
15. Adrian Muraru, Lector Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza, Iași, Facultatea de Filosofie, disciplina „Istoria filosofiei și Hermeneutică”.
16. Mihai Androne – Lector Doctor, Universitatea „Dunărea de Jos” – Galați, Departamentul pentru Pregătirea Personalului Didactic, Doctor în Filosofie, doctorand în Teologie.
17. Constantin Antim David, Arhimandrit, preot slujitor al Catedralei Sfintei Patriarhii din București, Doctor în Filosofie, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj Napoca, disciplina „Istoria Filosofiei Antice și Medievale”.
18. Mircea Cricovean, Preot, Doctor în Teologie Ortodoxă, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, disciplina „Patrologie și literatură patristică”.
19. Liviu Petcu, Diacon, Asistent cercetător științific, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”; Doctor în Teologie Ortodoxă, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, disciplina „Patrologie și literatură post-patristică”.

20. Cristian Prilipceanu, Preot, doctorand, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, disciplina „Studiul Vechiului Testament”.
21. Daniel Jugrin, doctorand, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, disciplina „Istoria și filosofia religiilor”.
22. Laura Enache, doctorandă, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași; Facultatea de Litere, disciplina „Limbi clasice”.
23. Petronela Nistor, doctorandă, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, disciplina „Spiritualitate Ortodoxă”.
24. Lucian (Lavrentie) Carp, Ieromonah, masterand, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Litere, Masteratul „Limbi, literaturi și civilizații clasice”.
25. Mihai-Silviu Chirilă, redactor și traducător de carte teologică, absolvent al Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași.
26. Ionuț Mihai Constantin, licențiat în Filosofie, Facultatea de Filosofie; student, Facultatea de Litere, specializarea „Limbi clasice – Limbă și literatură străină”, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași.